سميح عاطف الزين

الثقافة والثقافة الإسلامية

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الثقافــة

والثقافــة الإسلامية

سميح عاطف الزين

الثقافة
والثقافة الإسلاميّة



دار الكتاب اللبناني - بيروت

الطبعة الأولى ١٩٧٣

قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم :

« يوشك الأمم ، أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتِها ، فقال قائل : ومن قلةٍ نحن يومئذٍ يا رسول الله ؟ قال : بل أنتم يومئذٍ كثير ، ولكنكم غُثاء كغثاءِ السّيْل ، ولَينزِعَنّ الله مِن صدورِ عدوّكم المهابة مِنكم ، ولَيَقْذِفنّ الله في قلوبِكُم الوهنَ ، فقال قائلٌ يا رسُول الله وما الوهنُ ؟ قال حُبّ الدّنيا وكَراهِيَة الموت . »

وقال (ص) :

« ألا إنّ رحى الإسلامِ دائرة ، فدُورُوا مع الإسلام حيث دار . ألا إنّ الكِتابَ والسّلطان سيفترقانِ فلا تفارِقوا الكِتاب . ألا إنّه سيُوَلّى عليكم أمراء يرضَوْن لأنفسهم ما لا يرْضَونَ لكمْ فإن أطعتمُوهم أذلّوكم ، وإن عَصَيْتموهم قتلوكم . قالوا : ماذا نفعلُ يا رسول الله ؟ قال : كونوا كأصحاب عيسى عليه السلام ، نُشِرُوا بالمناشير وحُمِلوا على الخشب ، فوالذي نَفْسُ محمّد بيدِهِ لَموْتَةٌ في طاعة اللهِ خَيْرٌ من حياةٍ في معصيةِ الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

إن التحديدَ لكلّ فكرٍ ، والتعريفَ لكلّ مفهومٍ ، هما أساسُ النّهضةِ ، إذا كانا مبنيّين على فكرٍ أساسيّ عن الوجودِ كلّه ، شرطَ أن يكونَ التّحديدُ واضحاً ، والتعريفُ جامعاً مانعاً ، وعدمُ التحديد والوضوحِ في التعريفِ والأفكارِ يجعلُ الإنسانَ معقّداً ومشوّشاً . والفكرةُ الأساسيةُ عندما تكونُ واضحةً محدّدةً باستطاعةِ الناس تمييزُها عن سواها . وإذا اقتنعوا بها إقتناعاً جازماً تكيف سلوكُهم بحسبِها ودعوا لها ، وتصدّوا لكلٍّ من يخالفُها . فالرسولُ (ص) عندما بُعث في الجزيرةِ العربيةِ لم يأتِ ومعه أموالٌ طائلةٌ لإغراءِ النّاسِ حتى يسيروا معه رغبةً ، ولا قاد جيشاً جرّاراً لاخضاعهم حتى يعترفوا بنبوّتِه رهبةً ، بل أتى بأفكارٍ واضحةٍ محدّدةٍ تكتّلَ الناسُ حولها بعد اقتناعِهم بها ، وكيّفوا سلوكَهم بحسبِها ، وأقاموا دولةً على أساسِها كي ترعى شؤونَهم في الدّاخلِ والخارج .

ولينين الذي طُلبَ منه أن يشتريَ الآلاتِ الزراعيةَ من أوروبا . أجاب : لن تستعملها حتى تُنتِجَها نحن ، وهكذا فإنَّ الذي يحملُ الفكرَ الأساسيَّ المحدّدَ ، وخاصةً إذا كان يغايرُ أفكارَ الآخرين ، يأبى التّقليدَ والتبعيّةَ والإستجداء . وبالفعلِ فان لينين أنتج الآلاتِ وطبقَ الأفكارَ المحدّدةَ بعد تسلّمه الحكمَ في روسيا أواخرَ سنة ١٩١٧ وحقّق الثّورةَ الصناعيّةَ سنة ١٩٢٧ أي في

غضونِ عشرِ سنوات . وقد أخطأ الذين زعموا أن الثورةَ الفكريّةَ تكونُ من نتائجِ الثورةِ الصناعيّةِ إذ أن العكسَ هو الصحيحَ . والواقعُ يشهدُ أن الثورةَ الصناعيـةَ في الغربِ والشرقِ كانت مـن نتائـجِ الثورةِ الفكريّةِ المحدّدةِ ، كما أن النهضةَ التي حصلت في الجزيرة العربيّةِ عن طريقِ الإسلامِ لم يكن لعلاقاتِ الإنتاجِ فيها أيّ أثرٍ ، بل كانت نتيجةَ الفكرةِ الأساسيةِ المحدّدة المتعلّقةِ بالوجودِ كلّه وهي الدينُ ومنه الدولة بعكس الاشتراكية الشيوعية التي تقومُ على أساسِ الإيمان بالماديّةِ الأزليةِ وإنكارِ الدين . وبعكسِ الديمقراطيةِ الرأسماليةِ التي تقومُ على أساسِ فصلِ الدّينِ عن الدولةِ . والذي يحملُ الأفكارَ المحدّدةَ يحاولُ أن يكونَ دائمَ الإنشاء والإرتقاء . والإنشائيُّ : هو الذي ينشىءُ شيئاً جديداً : إما فكراً جديداً ، أو علاجَ آمرٍ جديد ، أو شرحَ فكرٍ قديم ، أو إنطباقِ فكرٍ على واقعٍ جديد . والإرتقائيُّ : هو الذي يسير بشكلٍ دائمٍ في طريقٍ تصاعديٍّ بالتفهُّمِ والتأثير ، ووضوحِ الرؤيةِ وإثباتِ الوجود ، ولهذا فإن الذي يحملُ الأفكارَ المحدّدةَ لا يكتفي بحملِها ، بل يعملُ على نشرِها ويسعى إلى تطبيقها . فهو حاملُ دعوةٍ والفرقُ كبيرٌ بينه وبين المفتّي ، والعالـِم ، والواعـظ ، والمعلّم . لأن المفتّي هو الذي يتصدّى للفتيـا فيقصده النـاسُ لسؤالـهِ عـن الحكمِ الشرعيّ في أعمالٍ معيّنة حصلت منهم أو من أشخاصٍ آخرين . والعالـِمُ : هو مَنْ عملُهُ التّنقيبُ عن المعرفةِ في الكتبِ ولا يتصدّرُ للفتوى ولكنّه إذا سُئِلَ عن مسألةٍ يجيبُ عنها كمسألةٍ لا كحكمٍ معيّنٍ على حادثةٍ معينة .

والواعظُ : هو الذي يذكّرُ الناسَ بالآخرةِ وبعذابِ اللهِ وبالجنةِ وبيومِ الحساب .

والمعلمُ : هو الذي يعلّمُ الأفرادَ المعارفَ المجرّدةَ بغضِّ النظرِ عن واقعِها وعن ظروفِها وعن العملِ بها . وهؤلاء الأربعةُ لكلٍّ واحد منهم

صورةٌ تخالفُ صورةَ الآخر ، فصورةُ المفتي غيرُ صورةِ المعلّم ولو كان الواعظُ معلماً ، وصورةُ صاحبِ كلٍّ صفة من هذه الصفات غيرُ صورة الآخر ولو كان لديه الصفاتُ الأربعُ . أما حاملُ الدّعوةِ فلا توجدُ لديه صفةُ المفتي لأنه لا يتصدّرُ للفتوى ولا يبحثُ عن أفعالِ الأفرادِ بوصفهم أفراداً ليعطيَ الحكمَ الشّرعيَّ بشأنها ، وإنما هو سياسيٌّ يرعى شؤونَ الناسِ بأحكامِ الشرعِ ، وهو لا توجدُ فيه صفةُ العالِم ، لأنّ عملَه ليس التنقيبَ عن المعرفةِ في الكتبِ ، وإن كان يراجعُ الكتبَ لطلبِ المعرفة ، فالتنقيبُ عن المعرفةِ ليس عملَهُ وليس غايتَهُ وإنما هو وسيلةٌ لعمله الذي هو السياسةُ ، كذلك حاملُ الدّعوةِ ليس واعظاً يذكّرُ الناسَ بالآخرةِ ويصرفُهم عن الدنيا . بل هو يرعى شؤونَهُم ويبصّرُهم بالدنيا لتكونَ لهم سيادتُها ، ويجعلُ غايتَهم من الدنيا العمل الصالح الذي يكسبُهم رضوانَ اللهِ في الآخرة . وهو أيضاً ليس معلّماً وإن كان يثقّفُ الناسَ بالأفكارِ والأحكامِ . فتعليمُ المعارفِ المجرّدةِ ليس عملَهُ ولا يعنّي نفسَه بها وإنما العملُ بالأفكارِ والأحكامِ المجرّدةِ هو ما يهدفُ إليه ، فيعطي المعارفَ مربوطةً بواقعها وظروفها كسياسةٍ لا كعلمٍ ، وكرعايةِ شؤونٍ لا كتعليمٍ . والسياسةُ أعمالٌ وليست مجردَ ثقافةٍ ، ونحن بحاجة لأعمالٍ لا لمجرّدِ مناقشات أكاديمية . وهذا الكتابُ الذي أقدّمه عن الثقافةِ يتضمّنُ مجملَ الأفكارِ التي يحتاجُ اليها الناسُ في حلٍّ مشاكل الحياةِ والمجتمعِ والدولة . والثقافة التي أعنيها هي ما يُعتبرُ ثقافةً سياسيّةً ليست معلوماتٍ مدرسيّةً ولا أفكاراً نظرية. فالمناقشاتُ فيها ليست مناقشاتٍ جامعيّةً ولا مناقشاتٍ علميّةً لأنّ الثقافةَ الجامعيّةَ هي دراسةٌ لمجرّدِ المعرفةِ وليست بحثاً عن واقعٍ ولا هي تعني واقعاً، وحتى لو كان لها واقعٌ في الحياةِ فإنّهُ لا يلاحظُ عند الدّراسةِ ولا يُقصدُ من دراستِه معالجةُ واقع .

أما هذه الدّراسةُ فقد وُضِعَتْ للمعرفةِ والعملِ لا للمعرفةِ فقط .

أيّها القارئ الكريم : لقد اخترتُ لك بعضَ المواضيع الحيّةِ التي تتعلّقُ بالسّياسةِ والتشريعِ والحياةِ والمعاملاتِ المبنيّةِ على الفكرِ الأساسيِّ المحدّد، سواءٌ كان البناءُ حسّياً كبناءِ الجدارِ على الأساسِ أو عقلياً كبناءِ المدلولِ على الدّليل . وهذه هي :

١) تكوينُ الشخصيّةِ التي تتمُّ بالتفريقِ بين المفاهيمِ والمعلوماتِ .
وبفهمِ السلوكِ .
والتّمييزِ بين العقليّةِ والنفسيّة .

٢) نظريّةُ السيادةُ للأمّةِ والأمّةُ مصدرُ السلطات .

٣) واقعُ الشّركة في النظامين الديمقراطيِّ والإسلاميّ .

٤) التشريعُ وحكمُ الله فيه .

٥) صلةُ الأرحام .

• • •

المفاهيم والمعلومات

المفاهيم : معاني الأفكار لا معاني الألفاظ ، فاللفظُ كلامٌ دلَّ على معانٍ ، قد تكونُ موجودةً في الواقع ، وقد لا تكون ، فالشاعر حين يقول :

وأخَفْتَ أهل الشركِ حتى إنّه لتَخافُكَ النُطَفُ التي لم تُخْلَقِ

فإن هذا المعنى في الشطر الأول موجودٌ في الواقع ومُدْرَكٌ حِساً .

ولكنَّ المعنى في الشطر الثاني غيرُ موجود مُطلقاً . فهذه المعاني للجُمَل ، تُشرَحُ وتُفَسرُ ألفاظها . أما معنى الفكر فيتلخص في أنه إذا كان لهذا المعنى الذي تضمّنهُ اللفظُ واقعٌ يقعُ عليه الحسَّ أو يتصوّرُه ويُصدّقُه الذهن كشيء محسوس فانه يكون مفهوماً عند من يحسه ويتصوره ولا يكون مفهوماً عند مَنْ لا يحسّه ولا يتصوّره ، فعلى المتلقّي أن يَفْهَمَ معاني الجملِ كما تدلَّ عليه من حيث هي ، لا كما يُريدها لافظُها ، وأن يُدرِكَ ، في نفس الوقتِ واقعَ هذه المعاني في ذهنه ، إدراكاً يُشخّص له هذا الواقع ، حتى تُصبحَ هذه المعاني مفاهيمَ . فالمفاهيم هي المعاني المُدْرَك لها واقعٌ في الذهنِ ، سواءٌ كان واقعاً محسوساً في الخارج ، أم واقعاً مُسلّماً به أنه موجودٌ تسليماً مبنياً على واقعٍ محسوسٍ ، وما عدا ذلك من معاني الألفاظِ والجُملِ لا يسمى مفهوماً ، بل مجرّد معلوماتٍ ؛ وتتكوّن هذه المفاهيم من رَبْطِ الواقع بالمعلوماتِ أو من ربطِ المعلوماتِ بالواقع .

وأفكار الإسلام مفاهيمُ وليست معلومات لمجرّد المعرفةِ ، وكونها مفاهيمَ لها مَدْلولاتٌ واقعةٌ في مُعترَكِ الحياة ، وليست مجرّد شرْحِ الاشياء التي يفرُض المنطق المجرّد وجودَها ، بل كلَّ مدلول يدل عليه له واقعٌ يمكن

للإنسان أن يضعَ اصبعَهُ عليه سواءٌ كانت مفاهيمَ عميقةً يحتاجُ إدراكُها إلى استنارَةٍ أوكانت ظاهِرَةً يمكن فَهْمُها بسهولة ، وسواء كانت محسوسةً بالحواس كالمعالجاتِ والأفكارِ والآراءِ العامّةِ أوكانت غيبيّة ؛ ولكن الذي أخبرنا عنها قد قطعَ العقلَ حساً بصدقِهِ كالملائكةِ والجنّةِ والنارِ؛ فكلّها وقائعُ موجودةٌ لها مدلولاتٌ واقعةٌ ذهناً على شكلٍ قطعيّ جازم .

السّلوك

الأصلُ في السّلوكِ هو الطاقةُ الحيويةُ . والطاقةُ الحيويةُ هي الغرائزُ والحاجاتُ العضويةُ ، فهذه الغرائزُ والحاجاتُ العضويةُ تدفعُ وتطلبُ الإشباعَ ، فيقومُ الإنسانُ بالتحرّكِ بالقولِ أو العملِ من أجلِ الإشباع . إلا أنّ الذي يعيّنُ هذا السلوكَ هو المفهومُ وليس الفكر فقط . فالفكرُ لا يؤثّرُ على السّلوكِ إلا إذا صدّقهُ الإنسانُ وارتبط هذا التصديقُ بالطاقةِ ، فأصبح مفهوماً من مفاهيمِ الشّخص . فالقولُ بأنّ سلوكَ الإنسانِ حسبَ مفاهيمه قولٌ يقينيٌّ ، وغيرُ قابلٍ للشكّ ، لأنّ التصديقَ بالفكرِ إذا ارتبطَ بالطاقةِ لا يمكنُ أن يكونَ السلوكُ إلا بحسبه . إلا أنّ هناك أفكاراً ارتبطَ التصديقُ بها بالطاقةِ ارتباطاً متيناً ، حتى ليَصعبُ على التصديقِ بفكرٍ آخرَ أن يُزيلَها أو يزيلَ آثارَها إلا بعد مرورِ زمنٍ . في هذه الحالةِ يبقى الفكرُ غيرَ متحوّلٍ إلى مفهومٍ ، أو يتحوّلُ تحوّلاً مترجرجاً متقطعاً . وأكثرُ ما يكونُ هذا في مفاهيمِ الأعماقِ ولذلك يحتاجُ إلى معاناةٍ أكثرَ وزمنٍ أطولَ .

والفكرُ هو نتيجةُ العقلِ وهو غيرُ السلوك ، والسلوكُ هو نتيجةُ الطاقةِ وهو غيرُ الفكرِ ، وإذاً فان التفكيرَ غيرُ الميلِ ، وإن العقليّةَ غيرُ النفسيّة . هناك طاقةٌ تتطلبُ الإشباعَ وهناكَ عقلٌ يفكّر . وهما أمرانِ مختلفان ، فإذا ارتبطا وحصلَ سلوكٌ حسبَ الأفكارِ كانت الشخصيّةُ . وإذا لم يرتبطا وظلاّ

منفصلين كانتْ هناك ميولٌ وكانتْ هناك أفكار ، إلا أن مخالفةَ السلوكِ للفكرِ أكثرُ ما تكونُ في بعضِ الجزئيّات ،ولا يؤثّرُ ذلك علىالشخصيةِ وإنما يؤثّرُ على بعضِ التصرّفاتِ في بعضِ الأحيانِ .

ففي غزوةِ بني المصطلق تنادى الأنصارُ ضدَّ المهاجرين وتنادى المهاجرون ضدَّ الأنصار حينَ تحرّكت في الفريقين النعرةُ العصبية . في هذهِ الحالةِ انفصلَ السلوكُ عن الفكرِ مع أنَّ المفهومَ واحدٌ عند الفريقين . الا أن هذا المفهومَ في هذا الوقتِ لم يعد مفهوماً لأنه انفصلَ عن الارتباطِ بالطاقةِ فتصرّفَ كلُّ فريقٍ حسبَ ميولهِ لا حسبَ أفكارِه أي تحرّكتْ لديه مفاهيمُ الأعماق ، دون أن يؤثرَ ذلك بشيءٍ على شخصيةِ الأنصار أو شخصيةِ المهاجرين لأن الفريقين ما لبثا ان عادا للمفهوم . وهكذا فانفصالُ السّلوكِ عن الفكرِ في بعضِ الأحيانِ لا يؤثّرُ على الشخصيّة. والقولُ بأنّ للإنسانِ وجهيْ نظرٍ في الحياةِ قولٌ خاطىءٌ إذ لا يكونُ للإنسانِ إلاّ فكرٌ أساسيٌّ واحدٌ عن الحياة تحوّلَ إلى مفهوم ؛ فإذا وُجدَ فكر غيرهِ فانّه يبقى مجرّدَ فكرٍ وليس بمفهومٍ .

العقليّة والنفسيّة

عندما تتكوّن المفاهيمُ من ربط الواقع بالمعلومات ، يتبلورُ هذا التكوين حسبَ القاعدةِ أو القواعدِ التي يجري عليها قياسُ المعلوماتِ والواقع ، حين الربط ، ثم تُوجد بذلك للشخص عقليّةُ تفهّم الألفاظ والجمل ، لِتُدْرِكَ المعاني بواقعها المشخّص ، وتُصدرَ حكمها عليه .

فالعقليّةُ إذاً هي الكيفيّةُ التي يُرْبَطُ فيها الواقع بالمعلومات ، بقياسها إلى قاعدةٍ واحدةٍ أو قواعدَ معيّنة ؛ ومن هنا يأتي اختلاف العقليّات كالعقلية

الاسلاميّة ، والعقليةِ الشيوعية ، والعقلية الرأسمالية ، والعقلية الفوضويّة ، والعقليّة الرتيبة .

النفسية : هيَ الكيفيّة الّتي يجري عليها إشباعُ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، وبعبارةٍ أُخرى هيَ الكيفيّة الّتي تُرْبَط فيها دوافع الإشباع بالمفاهيم ، فهي مزيجٌ من الارتباط الحتميّ الذي يجري طبيعياً في داخلِ الإنسانِ ، بينَ دوافعه والمفاهيمِ الموجودةِ لديهِ عنِ الإشباعِ ، مربوطةً بمفاهيمهِ عنِ الحياةِ .

الشخصية : ومن هذه العقليّةِ والنفسيّةِ تتكوّن الشخصيّة . فالعقل أو الإدراك ، وإنْ كانَ فطرةً ، ووجودهُ حتميّ لدى كلّ إنسانٍ ، ولكنّهُ تكوينٌ يجري بفعلِ الإنسانِ ، والميولُ لإشباعِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ ، وإنْ كانتْ فطريّةً في الإنسانِ ، ووجودُها حتميّ لدَى كلّ إنسانٍ ، ولكنّ التكوينَ النفسيّ يجري بفعلِ الإنسانِ ، فإنْ كانتْ هـذهِ القاعدةُ أوِ القواعدُ الّتي يجري عليها تكوين العقليّةِ هيَ نفسُ القاعدةِ أوِ القواعدِ الّتي يجري عليها تكوينُ النفسيّةِ ، فقد وجدتْ عندَ الإنسانِ شخصيّةٌ متميّزةٌ بلونٍ خاصٍ ، وإنْ كانتِ القاعدةُ أوِ القواعدُ الّتي يجري عليها تكوينُ النفسيّةِ ، منفصلةً عنِ القواعدِ الّتي يجري عليها تكوينُ العقليّةِ ، كانتْ عقليّةُ الإنسانِ غيرَ نفسيّتهِ ، لأنّهُ حينئذٍ يقيسُ ميولهُ على قاعدةٍ أوْ قواعدَ موجودةٍ في الأعماقِ ، فيربطُ دوافعهُ بمفاهيمَ غيرِ المفاهيمِ الّتي تكوّنتْ بها عقليّتهُ ، فيصبحُ شخصيّةً مختلفةً متباينةً ، أفكارهُ غيرُ ميولهِ ، لأنّهُ يفهمُ الألفاظَ والجُمَلَ ، ويدركُ الوقائعَ على وجهٍ يختلفُ عنْ ميله للأشياء .

الشخصية الاسلامية : عالجَ الإسلامُ أعمالَ الإنسانِ الصّادرةَ عن حاجاتهِ العضويّةِ وغرائزه ، بالأحكامِ الشرعيّة المنبثقة عنْ هذه العقيدة نفسها ، معالجةً صادقةً تُنَظّمُ الغرائزَ ولا تكْبتُها ، وتُنسّقُها ولا تُطلقُها ، وعلى

هذا نجد أنّ الإسلامَ يكوّن الشخصيةَ الإسلاميّةَ بالعقيدةِ الإسلاميّةِ ، فبها تتكوّن عقليّتُه ، وبها نفسها تتكوّن نفسيّتُه ؛ إنّ جعْلَ الإسلامِ مقياساً لجميعِ الأفكارِ عمليّاً وواقعياً يجعل عندَ الإنسانِ عقليّةً إسلاميّةً ونفسيّةً إسلاميّةً . وهما اللتان تجعلانِ ميُولهما كلها على أساسِ الإسلامِ ، فيكونُ الإنسانُ حينئذٍ بهذه العقليّةِ وهذه النفسيّةِ شخصيّةً إسلاميّةً ، بغضٍّ النظرِ عن كونه عالماً أو جاهلاً ؛ لأنّ كلَّ مَنْ يفكّرُ على أساسِ الإسلامِ ، ويجعَلُ هواه تبعاً للإسلامِ يكوّن شخصيّةً إسلاميّةً . والإسلامُ أمرَ بالاستزادةِ منَ الثقافةِ الإسلاميّةِ ، لتنمو هذهِ العقليّة ، وتُصبحَ قادرةً على قياسِ كلِّ فكرٍ منَ الأفكارِ ، وأمرَ بأشياء ونهى عنْ أشياء لتقوى هذهِ النفسيّة ، وتصبح قادرةً على ردعِ كلِّ ميْلٍ يخالفُ الإسلام ؛ ومن هنا يأتي تفاوُتُ الشّخصيّاتِ الإسلاميّةِ ، وتفاوُتُ العقليّاتِ الإسلاميّةِ وتفاوُتُ النفسيّاتِ الإسلاميّةِ . ولذلكَ يُخطِىءُ كثيراً أولئكَ الذينَ يتصوّرونَ الشخصيّةَ الإسلاميّةَ بأنها مَلَكٌ سماويّ ، فهمْ يبحثونَ عنِ المَلَكِ بينَ البشرِ ، فلا يجدونهُ مُطْلَقاً ، بلْ لا يجدونَهُ في أنفُسِهِم ، فَيَيْأسونَ وينفضونَ أيديهم منَ المسلمينَ ، وهؤلاء الخياليّونَ يبرهنونَ بتصوّرهمْ على أنّ الإسلامَ خياليّ ، وأنّهُ مستحيلُ التّطبيقِ مع أنّ الإسلامَ جاء ليُطبّقَ عمليّاً ، وهو واقعيّ أي يُعالجُ واقعاً لا يصعبُ تطبيقهُ وفي متناولِ كلِّ إنسانٍ مهما بلغَ تفكيرُه من الضعفِ ومهما بلغت غرائزه وحاجاته العضويّة منَ القوّةِ ، فإنّه يمكن لهُ أنْ يطبّقَ الإسلامَ على نفسه بسهولةٍ ويسر ؛ المسلمُ عندما يُطبّقُ الإسلامَ على نفسهِ يصبحُ شخصيّةً إسلاميّةً ، ويُصبحُ مؤهّلاً للجنديةِ والقيادةِ في آن واحد ، جامعاً بينَ الرّحمةِ والشدّةِ والزهدِ والنعيمِ ، يفهمُ الحياةَ فَهْماً صحيحاً ، فيستولي على الحياةِ الدنيا بحقّها ، وينالَ الآخرةَ بالسعيِ لها .

ولذا لا تغلبُ عليه صفةٌ منْ صفات عُبّاد الدّنيا ، ولا يأخذهُ الهوس الدينيّ ولا التقشّفُ الهنديّ ، وفي الوقتِ الذي يكون سريّاً يكون متواضعاً ، ويجمع بينَ الامارةِ والفقهِ ، وبينَ التجارةِ والسياسةِ ، وأسمى صفةٍ من صفاتهِ أنّه عبدٌ للهِ تعالى خالقهِ وبارئهِ .

السّيادةُ للأمّةِ والأمّةُ مصدرُ السّلطاتِ

إن نظريتَي : السيادةُ للأمةِ والأمّةُ مصدرُ السلطاتِ هما نظريتانِ غربيّتانِ من نظريّاتِ النظامِ الديمقراطيّ ، وقد ظهرتا في أوروبّا بعد الصراعِ الدامي الذي اجتاحها في القرونِ الوسطى واستمرَّ عدةَ قرون . ذلك أن أوروبا كان يحكمُها ملوك ، وكانتْ تتحكّمُ في أوروبا نظريّةُ الحقِّ الإلهيّ ، وهي أن للملكِ حقّاً إلهيّاً على الشّعب ، فالملكَ بيده التشريعُ والسلطانُ والقضاء . والشعبُ هو رعيّةُ الملكِ فلا حقَّ له لا في التشريعِ ولا في السلطةِ ولا في القضاء . والناسُ بنظرِ الملكِ عبيدٌ لا رأيَ لهم ولا إرادةَ وإنما عليهم التنفيذُ والطّاعة . وقد استبدَّ هؤلاء الملوكُ بالشعوبِ أيّما استبداد ، فضجَّ الناسُ في كلِّ مكانٍ وقامتِ الثوراتُ ، ولكنّ الملوكَ كانوا يخمدونها بقوة . إلاّ أنّ هذه القوةَ كانت تقضي على الثوراتِ قضاءً مؤقتاً ، لأنّ الثوراتِ كانت من الشّعب كلّه ولا سيّما العلماء والمفكرين ، وصارت الثوراتُ ثوراتٍ فكريةً ينتجُ عنها ثوراتٌ دمويّة ، وبهذه الأثناءِ برزت نظريّاتٌ متعددةٌ للقضاءِ على الحقِّ الإلهيّ الذي يدّعيــه الملوكُ ، وكان من أهمّها النظريتان موضوع هذا البحث : « السيادةُ للأمّةِ والأمةُ مصدرُ السلطات » . لانهم رأوْا أنّه لا بدّ من إلغاءِ الحقِّ الالهيّ الغاءً تاماً وجعلِ التّشريعِ والسّلطةِ للأمّة ، فصار البحثُ في أنّ الشعبَ سيدٌ وليس عبداً وأنّه هو الذي يختارُ الحاكمَ الذي يريدُ ، فنشأت نظريّتا : السيادةُ للامّةِ

والأمّةُ مصدرُ السلطات ، ووجدَ النظامُ الجمهوريُّ تحقيقاً لذلك .

أما نظريّةُ السيادةِ فقد قالوا إنّ الفردَ يملكُ الإرادةَ ويملكُ التنفيذَ ، فإذا سُلبتْ إرادتهُ وصارَ تسييرُها بيدِ غيره كان عبداً ، واذا سيّر إرادتهُ بنفسهِ كان سيّداً . والشعبُ يجب أن يسيّرَ إرادتهُ بنفسه لأنه ليس عبداً للملكِ بل هو حرٌّ ، وما دام الشعبُ هو السيّد ، ولا سيادةَ لأحدٍ عليه ، فهو الذي يملكُ التّشريعَ وهو الذي يملكُ التّنفيذ .

فالعبوديّةُ تعني ان يُسيّر بإرادةِ غيره ، ولتحريرِ الشعبِ من العبوديّة لا بدّ أنّ يكونَ له وحدَه حقٌّ تسييرِ إرادته : له الحقُّ ان يسنَّ القانونَ الذي يريد ، وأن يُلغيَ أو يُبطلَ الشّرعَ الذي يريد . وقد شبت نيرانُ ثوراتِ التّحريرِ ونجحت ، وأُزيلَ الملوكُ وزالَ معهم الحقُّ الإلهيُّ الذي كانوا يدّعونَهُ ، ووُضعتْ نظريّةُ « السيادةُ للأمّةِ » موضعَ التّطبيق ، وصارَ الشّعبُ هو الذي يشرّع ، ثم وُجدتِ المجالسُ النيابيةُ لتنوبَ عن الأمة بمباشرةِ السّيادة . ولذلك تسمعُهم يقولون مجلسُ النوابِ سيدٌ نفسه أي ليس عبداً ، لأنه يمثّلُ الشعبَ ، والسيادةُ للشّعب .

والسّيادةُ تعني تسييرَ الإرادةِ وتنفيذَها . إلاّ أنّ الشعبَ إذا استطاعَ أن يباشرَ السيادةَ بإيجادِ وكلاء عنه لمباشرةِ التّشريع ، فانّه لا يستطيعُ أن يباشرَ السلطةَ بنفسهِ ، لذلكَ لا بدَّ أن يُنيبَ عنه من يباشرُ السّلطةَ ، فأوكلَ أمرُ التنفيذ لغيرِ الشعب ، على أن يقومَ الشعبُ بإنابتهِ عنه ، فوُجدت من ذلكَ نظريةُ : الأمةُ مصدرُ السلطات . أي أنها هي التي تُنيب عنها من يتولى السلطةَ فيها ، أي من يتولّى التنفيذَ . والفرقُ بين السّيادةِ والسلطةِ ، هو أنّ السّيادةَ تشملُ الإرادةَ والتنفيذَ ، أي تشملُ تسييرَ الإرادة وتشملُ القيامَ بالتنفيذ ، بخلافِ السلطةِ فإنها خاصّةٌ بالتنفيذِ ولا تشملُ الإرادة . ولذلك كان التّشريعُ للأمّةِ بواسطةِ نوّابٍ عنها ، ومن هنا لا يقالُ إنّ الأمةَ مصدرُ التشريع . بل يُقالُ إن التشريعَ للأمّةِ لأنها هي التي

تباشِرُهُ بنفسِها . أمّا السّلطةُ فإنّ الأمّةَ لا تستطيعُ مباشرتَها بنفسِها لتعذُّرِ ذلك عمليّاً فكان لا بد أن تعطيَ التنفيذ لغيرِها ليباشرَهُ نيابةً عنها، ومن هنا لم تكنِ السّلطةُ للأمّةِ بل السلطةُ يباشرُها الحاكمُ والقاضي بتفويضٍ منها وإنابةٍ عنها فكانت هي المصدرَ للسلطة .

وهذا الواقعُ للأمّةِ في الغربِ من حيثُ كونُها سيدةَ نفسِها يخالفُ واقعَ الأمّةِ الإسلاميّةِ ، فالأمّةُ الإسلاميّةُ مأمورةٌ بتسييرِ جميعِ اعمالِها باحكامِ الشّرعِ . فالمسلمُ عبدٌ لله ، لا يسيِّرُ إرادتَهُ ولا ينفِّذُ ما يريدُ ، وإنما تُسيّرُ إرادتُهُ بأوامرِ اللهِ ونواهيهِ ، وهو المنفّذ . ولذلك فالسيادةُ ليستْ للأمّةِ وإنما هي للشّرعِ ، أما التنفيذُ ، أي السلطانُ فهو وحده للأمّةِ، ولما كانت الأمّةُ لا تستطيعُ مباشرةَ السّلطانِ بنفسها كانَ لا بدّ لها أن تُنيبَ عنها من يباشرُهُ . وجاءَ الشّرعُ وعيّنَ كيفيّةَ مباشرتِها له بنظامِ الخلافةِ ، ومن هنا كانتِ السّيادةُ للشّرعِ والسلطانُ للإمّةِ .

الشّركة

الشّركةُ معاملةٌ من المعاملاتِ سواءٌ أسارت حسبَ النّظامِ الرأسماليّ أم حسبَ النظامِ الإسلاميّ . فلكي يُعرفُ الحكمُ الشرعيُّ بشأنِها لا بد أن يُفهمَ واقعُها أوّلاً فهماً صحيحاً لأنه مناطُ الحكم ، وفهمُهُ ليس حسبَ تصوّرِنا أو حسبَ تأويلاتِنا بل حسبَ النظام الرأسماليِّ ، وهي معاملةٌ من معاملاته وحكمٌ من أحكامه .

فأوّلُ خطوة لمعرفةِ الحكمِ الشرعيِّ في واقعِ الشركاتِ في النّظامِ الرأسماليّ لا بد أن نفهمَ أولاً هذا الواقعَ وأن نفهمَ الواجبَ في معالجتِهِ من الدّليلِ الشّرعيّ .

واقعُ الشّركة في النظامِ الرأسماليّ هو أنّها ليست كالبيعِ والإجارة تمّ

بين طرفين ، بل هي كالوقف الوصية و تتم من طرف واحد ، فهي التزام فردي من شخص ، حسب الشروط المسجلة في ورقة الإتفاقية المسماة عقداً بأن يساهم في مشروع مالي بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة . فهي عندهم تُعرف من طرف واحد أي هي حسب تعبيرهم إرادة منفردة ، هذا هو واقع الشركة : ليس فيها إيجاب ولا قبول ولا طرفُ عقد ، وليست اتفاقاً بين اثنين أو أكثر ، بل هي اتفاقية معينة بشروط معينة تُكتبُ وتُعرض ، فالفردُ الواحدُ ، بغض النظر عن أي شخص آخر ، يلتزمُ بما في هذه الإتفاقية ، فيصبحُ بهذا الإلتزام شريكاً في هذه الشركة . هذا هو واقعُ الشركة في النظام الرأسمالي . والحكمُ الشرعيُ في الشركة هي أنها عقد بين اثنين فأكثر يتفقُ فيه المتعاقدون على القيام بعمل مالي بقصد الربح ، ويجري العقدُ بايجاب وقبول في مجلس واحد . ولكي تكون الشركةُ منطبقة على الحكم الشرعي لا بد ان يحصل فيها الإتفاقُ بين المتعاقدَيْن ، ولا بد إذاً أن يكون فيها متعاقدان ، ولا بد أى يحصل العقدُ بايجاب وقبول بينهما في مجلس واحد . هذا هو الحكمُ الشرعيُ في الشركة ، وهو لا ينطبقُ على واقع الشركة في النظام الرأسمالي لأنه ليس فيها متعاقدان بل ملتزم واحد، وليس فيها اتفاق بين متعاقدَيْن بل اتفاق مطلق ، يلتزمُ فيه من أراد التزاماً فردياً ، وليس فيها إيجاب وقبول ، وليس فيها مجلسُ تعاقُد ، فهي بذلك خالية من جميع الشروط الشرعية ، وباطلة شرعاً لأنه لم يحصلْ فيها عقد شرعي .

أما شركةُ المساهمة فإنها رغم كونها داخلة تحت تعريف الشركات في النظام الرأسمالي ، إلا أنها نوع مالي بحت لا دور للعنصر الشخصي فيه . لأن الشركات في النظام الرأسمالي قسمان :

١) شركاتُ الأشخاص .

٢) شركاتُ الأموال .

فشركاتُ الأشخاصِ هي التي يدخلُ فيها العنصرُ الشخصيّ ويكونُ له أثرٌ كبيرٌ في الشّركةِ وفي تقديرِ الحصص ، مثل شركةِ التضامنِ ، فإن المعتبَر فيها شخصُ الشريكِ لا من حيث كونه بدناً فحسبُ أي متصرفاً ، بل من حيثُ مركزُه وتأثيرُه في المجتمع . وهذه قد يُشتبهُ في أن تكونَ شركةٌ صحيحةٌ من وجهةِ النظرِ الشرعيةِ لوجودِ البدن فيها ، أي الشخص المتصرف ، لولا خلوُّها من باقي الشروط ومنها العقد بين اثنين بإيجابٍ وقبول .

أما شركاتُ الأموالِ فإنّه لا يكونُ للعنصرِ الشخصيّ فيها أيُّ أثرٍ ، بل بل هي قائمةٌ على انتفاءِ وجود العنصرِ الشخصيّ ، وانفرادِ العنصرِ الماليّ في تكوينِ الشركةِ وفي سيرِها . فشرطُها في الأساسِ انعدامُ وجودِ البدنِ اي انعدامُ وجودِ المتصرّفِ في تكوينِ الشركةِ وفي سيرِها . ومن هذه الشركاتِ شركاتُ المساهمة .

يحصل الإكتتابُ في الشركةِ المساهمةِ بوسيلتين :

الأولى : يختصُّ فيها المؤسّسون بأسهمِ الشّركةِ يوزّعونها بينهم دون عرضِها على الجمهور . وذلك بتحريرِ الاتفاقيّةِ التي تقومُ بحسبِها الشركةُ ، أي بكتابةِ القانونِ النظاميِّ الذي يتضمنُ الشروطَ التي تسيرُ عليها الشّركة . ثمّ يجري التّوقيعُ عليه بصفةٍ فرديّةٍ وكل من يوقّعُ يعتبرُ مؤسّساً وشريكاً . وعندما يتمُّ توقيعُ الجميعِ تكون الشركةُ قد تأسّست . وهذه الشّركةُ محصورةٌ بهؤلاء الموقعين وحدهم أي بالمؤسّسين . ولا يُسمحُ بدخولِها لغيرِهم .

الثانيةُ : ان يقومَ بضعةُ اشخاصٍ بتأسيسِ الشركةِ ، وذلك بتحريرِ القانونِ النظاميِّ الذي يتضمنُ الشّروطَ التي تسيرُ عليها الشركةُ وموافقةِ كل واحد منهم بمفرده عليه .

ثم يطرحون الاسهمَ مباشرةً على الجمهورِ للاكتتابِ العام فيها بعد تحديدِ

مدّة معينة لنهاية الاكتتاب . وحين ينتهي أجلُ الاكتتابِ في الشّركةِ تُدعى الجمعيةُ التأسيسيّةُ للشركةِ المؤلفة من الأشخاصِ المؤسسين ، وتعيينِ مجلسِ الإدارةِ لها . وتبدأ الشركةُ أعمالَها بعد انتهاءِ الزمنِ المحدّدِ لإقفالِ الاكتتاب ، على هذا الوجهِ تنشأ شركةُ المساهمة ، وبهذه الكيفيّةِ توجد ، فيكون واقعُ شركةِ المساهمةِ بأيّ وسيلةٍ من الوسيلتين المذكورتين وُجدت ، هو أنها التزامٌ فرديٌّ من قبلِ طرفٍ واحد . ففي الوسيلةِ الأولى يجري التفاوضُ والاتفاقُ على الشّروطِ بين المؤسّسين ، ولا يعتبرون هذا عقداً ولا يلتزمون به ، وهو في واقعه تفاوضٌ وليس بعقد ثم ينفضُّ مجلسُهم . وبعد ذلك ، وفي مجلس آخر ، يأتي كلٌّ منهم منفرداً فيوقع ، ولا ولا يعتبر شريكاً إلا بعد إبرازِ إرادتـهِ المنفردةِ ، وذلك تصرفٌ فرديّ .

وفي الوسيلةِ الثانيةِ يجري التفاوضُ بين عددٍ محدودٍ من الناسِ ، ثم تُطرحُ الأسهمُ على جميعِ الناسِ ، فمن يكتتبُ بسهمٍ أو أكثرَ يصبحُ شريكاً في الشّركة . فالشّريكُ هو من يكتتبُ بالأسهم ، واكتتابُهُ يكونُ بتصرفٍ منفرد ، أي بارادةٍ فرديّة .

هذا هو واقعُ شركةِ المساهمة ، وهذا الواقعُ حين يُطبّقُ على حكمِ اللهِ في الشّركةِ لا ينطبقُ عليه . فحكمُ اللهِ في الشّركةِ أنها عقدٌ بين اثنين فأكثر ، أحدُ طرفَي العقدِ بدنٌ أي متصرّفٌ بذاته ، وأنّ هذا العقد يتمّ بايجابٍ وقبولٍ يحصلان معاً في مجلسٍ واحد ، ويكون منطوياً على القيامِ بعملٍ بقصدِ الربح . فالحكمُ الشرعيُّ في شروطِ صحةِ انعقادِ الشركةِ ، أن تكونَ عقداً من العقودِ الشرعيّةِ لا تصرفاً من التصرّفات ، فلا بدّ فيها من طرفَيْ عقد ، ولا بدَّ أن يحصلَ بين الطرفينِ إيجابٌ وقبولٌ ، ولا بد أن يحصلَ الإيجابُ والقبولُ معاً في مجلسٍ واحدٍ وأن يتمَّ العقدُ بالايجابِ والقبولِ قبلَ تفرُّقِ المجلس ، ولا بدَّ أن يكونَ أحدُ الطرفين بدناً أي شخصاً متصرفاً بغضِّ النّظرِ عن كونهِ له مالٌ في الشّركةِ أو ليسَ له مالٌ . فهذه

الشروط التي اشترطها الشارعُ لصحة انعقاد الشركة غيرُ متوفرة في شركة المساهمة ، فهي شركةُ أموال خاليةٌ من البدن بل شرطُها أن تكونَ خاليةً من البدن ، وهذا وحده كافٍ لبطلانها ، وفوقَ ذلك فهي إرادةٌ منفردةٌ ، أي تصرفٌ منفردٌ من طرفٍ واحد وليس فيها طرفٌ ثان ، وخاليةٌ من الإيجاب والقبول في مجلس واحد . ولذلك كانت باطلةً شرعاً ، فلم تنعقدْ مطلقاً ولم يتوفرْ فيها أيُّ شرط من شروط الشركة في الإسلام . ولكي يُدرَكَ واقعُ بطلانها ادراكاً أوضحَ نلفتُ النظرَ إلى أنَّ المعاملاتِ من حيثُ واقعُها قسمان :

قسمٌ لا يتمُّ إلا من طرفين كالبيع والإجارة والوكالة وما شابهَ ذلك ، وقسمٌ يتمُّ من طرف واحد ولا حاجةَ فيه لطرفَيْن كالوقف والوصيّة وما شاكلَ ذلك . فما كان مما لا يتمُّ إلا بطرفين لا ينعقدُ إلا إذا وُجد فيه طرفان فإذا حصلَ من طرف واحد لا ينعقدُ مطلقاً ، ولا يصحُّ إلا إذا توفَّرَ فيه الطرفان . وما يتمُّ من طرف واحد ينعقدُ بمجرّد صدوره من طرف واحد ولا حاجةَ فيه لطرف ثان . فالبيعُ لا ينعقدُ إلا إذا صَدَرَ من طرفين إثنين . والوقفُ ينعقدُ من طرف واحد ولا حاجةَ فيه لوجود طرف آخر . هذا هو واقعُ المعاملاتِ في جميع الأنظمة ، إلاَّ أنَّ هناكَ اختلافاً بينَ الأنظمة في اعتبار المعاملاتِ من طرف واحد أو طرفين . وبحسب ذلك يجري اعتبارُ المعاملة منعقدةً أو غيرَ منعقدة . فالنظامُ الرأسماليُّ يَعتبرُ البيعَ والإجارةَ والوكالةَ والكفالةَ مثلاً من المعاملات ، لا تتمُّ من طرف واحد ، بل لا بدَّ فيها من طرفين اثنين . فإنْ لم يتوفَّرْ فيها طرفان اثنان كانت باطلةً ولم تنعقدْ ، ويعتبرُ الوقفَ والوصيّةَ والشركةُ والوعدُ بجائزة مثلاً ، من المعاملاتِ التي تتمُّ من طرف واحد ولا مجالَ فيها لطرف ثان ، ويسمّيها الإرادةَ المنفردةَ . فالشركةُ في النظام الرأسماليِّ ، ومنها شركاتُ المساهمة ، هي إرادةٌ منفردةٌ ، تتمُّ من طرف واحد ولا مجالَ فيها لطرفين . فهيَ

عندهم كالوقفِ والوعدِ بجائزةٍ سواءً بسواء . ولكنَّ الإسلامَ يعتبرُ الشركةَ من المعاملاتِ التي لا تتمُّ إلا بطرفَيْنِ ، فهيَ في حكمِ الشرعِ مثلُ البيعِ والإجارةِ والوكالةِ سواءً بسواء . فالرسول (ص) قال « الشريكين » وفي حديثٍ يقولُ « يدُ الله على الشريكين » . وفي حديثٍ آخرَ يقولُ عن الله عزّ وجلَّ : « أنا ثالثُ الشريكين » . والشركاتُ التي حصلتْ في أيامه وأقرّها كلّها فيها طرفان .

إننا لا نستطيعُ أن ننكرَ أنَّ في الإسلامِ معاملاتٍ لا تتمُّ إلا من طرفينِ كالبيعِ والإجارة ويقال لها العقودُ ، إلاَّ أنَّ الشرعَ لم يعتبرِ الشركةَ من التصرّفاتِ وإنّما اعتبرّها من العقودِ ، فيكونُ واقعُ شركةِ المساهمة حسبَ النظامِ الرأسماليّ ، من حيثُ كونُها إرادةً منفردةً ، واقعاً باطلاً في الإسلامِ ، لأنَّ الشركةَ في الإسلامِ عقدٌ ولا تتمُّ إلاَّ من طرفين .

وعلى هذا فشركاتُ المساهمةِ من المعاملاتِ الباطلةِ شرعاً ، وتنطبقُ عليها أحكامُ المعاملاتِ الباطلةِ ، والبطلانُ هو ما يقابلُ الصّحةُ ، فالصحةُ في المعاملةِ هيَ موافقةُ أمرِ الشّارع ، فتُطلقُ ويرادُ بها ترتّبُ آثارِ العملِ في الدّنيا ، فيقالُ معاملةٌ صحيحةٌ أي بيعٌ صحيحٌ ، وشركةٌ صحيحةٌ . وتطلقُ ويُرادُ بها ترتّبُ آثارِ العملِ عليها في الآخرةِ ، وهذا لا فرقَ فيه بينَ المعاملاتِ والعبادات وإن كان لا يلاحظُ عادةً إلا في العبادات ، أما البطلانُ فهو عدمُ موافقةِ أمرِ الشارع ، فيطلقُ ويرادُ به عدمُ ترتّبِ آثارِ العملِ في الدنيا بمعنى لم يجزىء ولم يبرىء للذمة ، فيقالُ معاملةٌ باطلةٌ أي بيعٌ باطلٌ ، وشركةٌ باطلةٌ ، وصلاةٌ باطلةٌ ، بمعنى أنها غيرُ مجزئةٍ وغيرُ مبرئة للذمة وغيرُ مُسقِطة للقضاء . فالبيعُ إذا لم يستوفِ جميعَ شروطِه يكونُ بيعاً باطلاً ، والصّلاةُ إذا تُركَ ركنٌ من أركانِها تكونُ باطلةً والشركةُ إذا فُقِدَ شرطٌ من شروطِها تكونُ باطلةً ويُطلقُ البطلانُ ويرادُ به ترتّبُ العقابِ عليه في الآخرةِ ، وهذا لا فرقَ فيه بينَ المعاملاتِ والعبادات .

فالمعاملةُ الباطلةُ فيها أمران :

أحدُهما : انّها حرامٌ فيعاقبُ اللهُ فاعلَها .

الثاني : أنّها لا تجزيءُ وتُلغَى وتُعتَبرُ أنّها لم تكنْ .

والدّليلُ على ذلك ، أي على هذينِ الأمرين ، أنّ الرسولَ (ص) قالَ « من عَمِلَ عملاً ليسَ عليه أمرنا فهو رَدٌّ » وفي روايةٍ « من أدخلَ في دينِنا ما ليسَ منهُ فهو رَدٌّ » والمرادُ ليس بصحيحٍ ولا معقولٍ ، وقوله (ص) «وما نَهيتُكُم عنهُ فانتهوا» . والشارع قد نَهَى عن مخالفةِ الشرعِ نهياً جازماً فنهى عن مخالفةِ الأوامرِ والنواهي ، ونهى عن مخالفةِ ما جاءَ به فيما يتعلّقُ بالمعاملاتِ والعباداتِ من الأركانِ والشّروط . إلا أنّهُ إنْ كان العقدُ فاسداً فانّه من استوفى الصفةَ النّاقصةَ يتمُّ ، كالنكاحِ بدون مهرٍ ، بخلافِ العقدِ الباطلِ فإنه يُلغى ويُعتبرُ كأنْ لم يكن .

وبناءً على هذا فإن شركاتِ المساهمةِ حرامٌ مباشرةُ عقدِها والإشتراكُ بها ، وحرامٌ الإنتفاعُ بما يَنتُجُ عنها ، وذلك لأنها شركةٌ باطلةٌ والعقدُ الباطلُ لا تَحِلُّ مباشرتَهُ ولا يَحِلُّ الانتفاعُ به .

إلا أنّ المسلمَ إذا اشترى السلعةَ الّتي صنعتها شركةُ المساهمةِ من غيرِ الشركةِ بعقدٍ صحيحٍ ، أي غير باطلٍ ، فانه يحلُّ له الانتفاعُ بالسلعة ، لأنّ المالَ الحرامَ ليست عينُهُ هي الحرامَ بلْ كيفيّةُ ملكِه . فمثلاً بائعُ الدّخانِ حين يشتري دخانَهُ من شركةِ الدخانِ المساهمةِ يكونُ قد أخذَهُ حراماً لأن العقدَ الذي ملكتْ به كان عقداً باطلاً فحرُمَ عليه بيعُهُ وحرُمَ عليهِ الانتفاعُ به . أما الرجلُ الذي يشتري الدخانَ من بائعِ الدخانِ فإنه يأخذُهُ حلالاً لأن العقدَ الذي ملكَ به عقدٌ شرعيٌّ تَمَّ بينَ طرفين ، فيكون شراؤُهُ وبيعُهُ والانتفاعُ به حلالاً .

هذا إذا كان اصحابُ شركاتِ المساهمةِ مُسلمينَ تُطبّقُ عليهمْ أحكامُ

الإسلام ، أما إذا كانوا من غيرِ المسلمينَ أو منَ الذين يعتقدون بالنظامِ الرأسمالي كالشركاتِ الأوروبيّةِ والأمريكيّةِ فإنّهُ لا يَحرمُ التعاملُ معهم ، بل يَحِلُّ للمسلمِ أن يباشرَ معهم جميعَ التصرّفاتِ والعقود .

وعلى ذلك لو أن مسلماً يريدُ أن يسافر ، فانّه يجوزُ له أنْ يركبَ طائرةً تَملكُها شركةُ مساهمةٍ من الشّركاتِ الأوروبية ، ولا يحلُّ له أن يركبَ طائرةً تملكُها شركةُ مساهمةٍ أصحابُها مسلمون . ومن الواجبِ الشرعيِّ على كلِّ مسلمٍ ان يتحرّى في معاملاتِهِ أمر شركاتِ المساهمةِ لأنه يحرمُ التعاملُ معها إذا كان اصحابُها مسلمين .

التّشريح

إنّ تحريمَ انتهاكِ حُرمَةِ الميْتِ وتحريم كلِّ عملٍ أو قولٍ يؤذيه ثابتٌ بنصِّ الأحاديث ، فقد رُوِيَ أنَّ رجلاً كان يحفرُ قبراً فعثرَ أثناءَ الحفرِ على عظامِ ميْتٍ فكسرّها على مرأى من الرّسولِ (ص) فقال الرسولُ (ص) « كَسْرُ عظمِ الميتِ ككسرِ عظمِ الحيِّ ، ثم قالَ لهُ : دسها ، أي دسَّها في التراب . ومن حديث لأمِّ سلمة « كسرُ عظمِ الميتِ ككسرِهِ حياً في الإثم » . هذا فيما يتعلّقُ بتحريمِ انتهاكِ حرمةِ الميت ، أمّا ما يتعلّقُ بتحريمِ ما يؤذيهِ فقد رَويَ عن رسولِ الله (ص) أنهُ قالَ « لا تسبّوا الأمواتَ فتؤذوا الأحياء » . وعن عمرو بنِ حزمِ الأنصاريِّ قال : « رآني رسولُ الله (ص) وأنا متكىءٌ على قبرٍ فقال « لا تؤذِ صاحبَ القبر » . هذهِ الأحاديثُ صريحةُ الدلالةِ في تحريمِ كسرِ عظمِ الميتِ وفي تحريمِ أذيّته بالقولِ او بالفعلِ . وفي ان الميتَ مثلُ الحيِّ ، فكما أنه تَحرمُ أذيةُ الحيِّ كذلك تَحرمُ أذيَةُ الميت، سواءٌ أكانت بالقولِ كالسبِّ أمْ بالفعلِ كالقعودِ على قبرهِ أوكسرِ عظمه ، وغيرِ ذلك . ومن هذا يُؤخذُ أنَّ

حكمَ الميتِ كحكمَ الحيّ من حيث حرمتُهُ ، فكما أنّ الحيَّ يَحرمُ الإعتداءُ عليه بالضربِ أو السبِ أو الجرحِ أو أيّ نوعٍ من أنواعِ الأذى ، فكذلك الميتُ يحرمُ الإعتداءُ عليه بأيّ شكلٍ يعتبرُ إعتداءً على الحي ، فيعامل الميت كما يعامل الحي سواءً بسواء . لعمومِ اللفظِ فيَشمَلُ المسلمَ وغيرَه ...

وبناءً على هذا يَحرُمُ تشريحُ جثثِ الأمواتِ مـــن بني الإنسانِ وكما أنّ التشريحَ يَحرمُ أن يَفعلَ بالحيّ فكذلك يَحرمُ أن يفعلَ بالميتِ ، فالميتُ والحيُّ في ذلك سواء . إلاّ أنّه يجوزُ أن تُعملَ للحيِّ عمليّةً لمعالجته كأنْ يُقطعَ رجلُهُ لعلاجِـهِ هو لا لعلاجِ غيرِه . ويجوزُ أن تُعمـلَ للميت عمليّةٌ من أجلِ تحنيطه لأنها لمعالجتِه هو لا لمعالجةِ غيرِهِ ، وما لا يجوزُ أن يُفعلَ للحيِّ لا يجوزُ أن يُفعلَ للميتِ مطلقاً . وهذا لا يقتصرُ على كسرِ العظمِ الواردِ في الحديثِ بل يَشمَلُ كلَّ شيءٍ، لأنّ الحديثَ لم ينهَ عن كسرِ العظمِ ، بل أخبرَ انّ كسرَ عظمِ الميتِ ككسرِهِ حيّاً ، أي نهى عن كلِّ ما يُنْهَى عن فعلِهِ بالحيّ بِنَهْيِهِ عن كسرِ عظمِ الميتِ لأنّه كَكَسرِهِ حيّاً .

هذ هو الحكمُ الشرعيُّ في التشريحِ ، وهو يَشمَلُ جميعَ أنواعِ التشريح ولأيِّ سببٍ من الأسباب ، سواءٌ أكان لمعرفةَ حالةِ الوفاةِ في الجرائم ، أم لتعليمِ الطبِّ في الجامعاتِ ، أم لغيرِ ذلك فكلّهُ حرامٌ بنصِ الحديث . ولا يجوزُ أن يقال إنّ التشريحَ للتعليمِ جائزٌ لدخولِـهِ تحتَ عمومِ أدلّة التعليم ، فيَشملُ كلَّ تعليم ، ومنه التشريحُ لتعليمِ الطبّ ، لا يقالُ ذلكَ لأنّ دخولَ الشيءِ تحتَ عمومِ الأدلّةِ صحيحٌ فيما إذا لم يظهرْ نص بخصوصه ، وهنا وردَ نص عامٌ في تحريمِ التشريحِ ، أيّ تشريحٍ ، وعمومَهُ يشملُ التعليمَ وغيرَهُ . ولا يدخلُ تحتَ دليلِ الاضطرارِ لأنّ ذلكَ خاصٌ بالأكلِ وفي حالةِ تحقّقِ الهلاكِ . وهذا ينطبقُ على تعليمِ الطبّ ولو كانَ ضرورةً للحياةِ ، لأنّ تركَ التشريحِ لا يؤدّي الى الهلاك .

بقيت مسألةٌ واحدةٌ ، وهيَ أنّه إذا أوصى الحيُّ بتشريحِ جسدِه بعدَ وفاتِه أو تبرّع بعيونِه أو بقلبِه أو بأيّ عضو من أعضائه فهل يجوزُ ذلكَ شرعاً ؟ الجوابُ أن الشرعَ يفرّقُ بينَ التبرعِ في حالِ الحياةِ وبينَ التبرّعِ بعد الوفاةِ . إنّ التبرّعَ بعدَ الوفاةِ لا يجوزُ لأنّ الحيَّ لا يملكُ شيئاً ممّا لَهُ بعد الوفاةِ . وأما الوصيّةُ فانها لم تعطِ للحيّ ملكيّةً بعدَ الموتِ إلاّ في مالِه وفقَ شروطِ معيّنة ، فأجازت ثُلُثَهُ دونَ إجازةِ الورثة ، وكلّهُ بإجازةِ جميعِ الورثةِ . ولهذاً لا تجوز وصيّةُ الحيّ بعينِه أو كليتهِ أو أيِّ عضوٍ من أعضاءِ جسدِه لأنّه لا يملكُهُ ولأنّ النصَّ الشرعيَّ مقتصرٌ على المالِ فلا يَشمَلُ غيرَهُ .

أما التبرّعُ بعضوٍ من أعضائه يؤخذُ منه وهو حيٌّ ففيه نظر ، فإن كانَ أخذُ ذلكَ العضوِ يَقتلُ المأخوذَ منهُ ، أي يُميتُهُ كأخذِ قلبِه مثلاً لكي يُزرعَ في جسدٍ آخر ، فذلكَ محرّمٌ شرعاً ، لأنّه لا يجوزُ للمرء أن يقتلَ نفسهُ ولا أن يسمحَ لغيرِه بقتلِه برضاه فذلك من قبيلِ قَتْلِ نَفسِه أيضاً . وأما إن كانَ أخذُ ذلكَ العضوِ لا يؤدي به الى الموت ، كأخذِ كليتِه مثلاً ، فانّه يجوز ، لأنّ أعضاء الجسمِ فيها الدياتُ ، فمن قُلعتْ عينُهُ أو جُدِعَ أنفُهُ له أن يأخذَ الدّيةَ ، وله أن يعفوَ عمن سبّب له ذلك ، وهذا يعني أنّه يجوزُ له ان يتبرعَ بعينِه أو كليتِه ، لأن العفوَ عن ذلك جاء بنصِّ الحديثِ سواء بالقصاصِ أو الدّيات . فالعفوُ عن قلعِ العينِ ، بعد قلعها ، هو تبرعٌ بديتها أو نزولٌ عن القصاص إلا أنّهُ إذا وردَ دليلٌ في النّهي عن أخذ عضوٍ معينٍ ، كما لو كان الأمر في حالة الخصاء مثلا ، فانه يُمنع أخذُ ذلك العضوِ وحده ، وتظلُّ الإباحةُ جاريةً على باقي الأعضاء . وعليه يجوزُ للحي أن يتبرّعَ بعضوٍ من أعضائه ، يُؤخذُ وهو حيّ ، إلا ما يتعلقُ بالناحيةِ الجنسيّةِ فانه لا يجوزُ لأنه يقع تحت حديثِ منعِ الخصاء . وهذا لا يصدقُ على التشريحِ بل يصدقُ على الأعضاء وحدها . ولا يجوز أن يقالَ إنّ أهلَ المقتولِ يملكونَ العفوَ عن الدّيةِ وعن القصاصِ ، فهم إذن يملكون الميتَ أو أعضاءهُ ، لا يُقالُ ذلك ،

لأنَّ أهل المقتولِ قد جعلَ الشارعُ لهم حقَّ الدية ، وحقَّ القصاصِ وحق العفوِ ، فهم يملكون فقط ما جعله الشارع حقاً لهم ، وهو حقُّ القصاصِ وحقُّ الدّيةِ وحقُّ العفوِ . ولذلك لا يملكُ أهلُ الميتِ التبرعَ بعضوٍ من أعضائه ، ولا أن يأذنوا بأخذِ أيّ عضوٍ منه ، ولم يجعله الشارع حقاً لهم ، ولا هو مما يورثُ عن الميت ؛ ولذلك لا يحلُّ تشريحُ الميتِ ولا أخذُ عضوٍ منه بأيّ وجهٍ من الوجوه .

صِلةُ الأرحام

صِلةُ الأرحامِ واجبةٌ . رُويَ عن رسولِ اللهِ (ص) أنّه قال « من أحبَّ أن يُبسَطَ له في رزقه وأن يُنسأَ له في أثرِه فَلْيصلْ رَحِمَه» . وقال « لا يَدخلُ الجنّةَ قاطعُ رَحِمٍ » . وقال « إنَّ أعمالَ أمّتي تُعرضُ عشيّةَ الخميسِ ليلةَ الجمعةِ فلا يُقبلُ عملُ قاطِعِ رَحِمٍ» . هذه الأحاديثُ دليلٌ على صلةِ الأرحام ، وقد اقترنت بالمدحِ واقترنت بالوعيدِ فكان ذلك قرينةً على أنَّ الطلبَ طلبٌ جازمٌ ، والطلبَ الجازمُ هو الفرضُ ، فَصلةُ الأرحامِ فرضٌ ، وقطيعةُ الرّحمِ حرام ، فقد وَرَدَ في الصّلة أمرٌ جازمٌ فكانت فرضاً وَوَرَدَ في القطيعةِ نهيٌ جازمٌ فكانت حراماً .

أمّا الأقاربُ فهمُ المقصودونَ في قولِه تعالى : « وآتِ ذا القربى حقّهُ » ، فالأقاربُ صِلَتُهُمْ مندوبة ، والإنفاقُ عليهم فرضٌ على المستطيعِ . وأما ذوو الأرحامِ فهم كلٌّ من أولى للشّخصِ بسببٍ ، وهم الخالُ والخالةُ ، والجَدُّ لأم ، وَوَلَدُ الأختِ ، وولدُ البنتِ ، وبنتُ الأخِ ، وبنتُ العمِّ ، والعمّةُ ، والعمُّ لأم ، وابنُ الأخِ لأمٍّ ، ومن أولى بأحد منهم . هؤلاء ذوو الأرحامِ المقصودون في قولِه تعالى « وأولو الأرحامِ بعضُهم أولَى ببعض » وهمُ الذين ينصرفُ إليهم المعنى حينَ يُقال : وألوا الأرحام أو ذوو الأرحام.

مِنهم مَنْ هُوَ رحمٌ محرّمٌ كالخالةِ ومنهم مَنْ هو رحمٌ غيرُ محرّمٍ كبنتِ العمّ . هذا بالنسبةِ للأرحامِ ، أما بالنسبةِ لِصلةِ الأرحامِ فإنها خاصّةٌ بالرحِمِ المحرّمِ ، ولا تَشملُ الرّحمَ غيرَ المحرّم . وعليه فإنّ صلةَ بنتِ العمّ وبنتِ الخالِ غيرُ واجبةٍ لأنّها غيرُ محرّمٍ . والدّليلُ على أنّ صلةَ الأرحامِ لا يدخلُ فيها الرّحمُ غيرُ المحرّمِ أمرانِ :

أحدُهما : أنّ من الرحمِ غيرِ المحرّمِ قد حرّمَ اللهُ عليه الخلوةَ بها ، وحرّمَ عليه النظرَ إلى غيرِ وجهِها وكفّيها ، وحرّمَ عليه أن يَختلِطَ بها ، وهذا يُنافِي أعمالَ الصّلةِ مِنَ الزّيارةِ والهديّةِ والمخالطةِ والجلوسِ ، فَوُجودُ التّناقُضِ في واقعِ الصّلةِ بين صِلة غيرِ المحرّمِ وَبَيْنَ ما حرّمه اللهُ يَجعَلُ الصّلةَ خاصةً بالرّحِمِ المحرّمِ . وهذا ليس من قبيلِ تَخصيص العامّ ، بَلْ مِنْ قبيلِ مَدلولِ النصّ ، فمدلولُ الصّلةِ في صِلةِ الرّحمِ يعني صِلَةَ غيرِ مَنْ حرّمَ اللهُ عليه بَعْضَ أعمالِ الصّلة .

والأمرُ الثاني : هو أنّ الرسولَ (ص) نَهَى عنِ الجمعِ بينَ المرأةِ وعمّتِها وبينَ المرأةِ وخالتِها . وقالَ « إنّكم إنْ تَفعلوا ذلك تَقْطَعونَ أرحامَكُمْ » فوصفَ نِكاحَ المرأةِ مع عَمّتِها أو خالتِها بانه قَطْعٌ للرّحمِ . فتحريمُ عمّةِ الزوجةِ وخالتِها وهي غير محرّمٍ على الرجلِ لان كلاً منهما من أرحامِ الزّوجةِ معناه ان جوازَ نكاحِ الأرحامِ يوجِدُ قطيعةً . وهذا قرينةٌ على أن ذاتَ الرحم هي من لا يجوزُ نكاحُها. وهذان الأمران يدلان على أن المرادَ بالصّلةِ في قوله (ص) « وصلوا الأرحام » الرّحمُ المحرَّمُ فقط .

وصلةُ الأرحامِ تكونُ بِعدّةِ أشياء . منها الزّيارةُ في الأعيادِ والمناسباتِ ، ومنها تَفقّدُ ذوي الرحِمِ وتفقّدُ أحوالهم ، ومنها التغافُلُ عن زلاّتِهِمْ ولو كَثُرَتْ ، ومنها الإهْداءُ اليهمْ في الأعيادِ والمناسبات وفي غيرِ الأعيادِ والمناسباتِ ، ومنها الدّفاعُ عنهم وعمن يَهمّهم أمرُهم ، ومنها قضاءُ

حاجاتِهم وحاجاتِ ابنائهم . ومجملُ القول هُوَ فعلُ ما يَقدِرُ المرءُ عليه مِنَ الخيرِ لهم ، وإبعادُ ما يقدِرُ عليهِ من الشرّ عنهمْ . فإن قصّرَ عمّا يقدِرُ عليهِ ،سواءٌ أكانَ من فعلِ الخيرِ أو مِنْ دفعِ الأذى فانّه لا يكونُ قد قام بِصلةِ الأرحامِ .وأمّا قطيعةُ الرحمِ فَهِيَ أن لا يَتَفَضّلَ على رحِمِهِ ، ولا يَقبلَ تفضُّلاً منهم ، كالزّيارة والهديّةِ وغير ذلك .

فمن لا يَصِلُ رَحِمَهُ لا يكونُ قاطعاً ، فالقطيعة هي الإساءةُ إلى الرّحمِ ، مهما قلّتْ .

هذهِ هيَ بعضُ النماذجِ التي أتيتُ على ذكرِها في المقدّمة ، والتي يَحتاجُ إلى فَهمِ أمثالِهَا الإنسانُ المؤمِنُ في القرنِ العشرينِ ، كي يَعرفَ حكمَ اللهِ فيها ؛ كما أنّه يجبُ أنّ يكونَ واضحاً لديكَ أيّها القارىءُ الكريمُ أن التّعريفَ عندما يتوحّدُ عند جميعِ أبناءِ الأمّةِ تَتَوَحّدُ المعارفُ ثمّ تَتَوَحّدُ الأحكامُ . ومِنْ أهمّ التّعاريفِ في الوقتِ الحاضرِ هو تعريفُ الثّقافةِ ، حتى تُميّزَ كلٌّ ثقافةٍ عن الأخرى ، ويزولُ التشويشُ وينتفيَ التأويلُ والتّحريف .

والذي يحزُّ في النفسِ أن النّخبةَ من مثقّفي أبناءِ الأمة لم تتّفقْ على تعريفٍ واحدٍ للثقافةِ ، بل عرّفوها بألوانٍ شتّى ، ووصفوا واقعَها وصفاً مختلفاً متبايناً . ومنهم مَنْ ذهبَ بِسطحيّتِهِ بعيداً فعرّفها باللّغةِ الأجنبيّةِ التي يُتقنُها ، مع أن التّعريفَ مصطلحٌ عليهِ قديماً وحديثاً أنّه وصفُ الواقعِ ، وحتى يكونَ تعريفاً صحيحاً يجبُ أن يكونَ جامعاً مانعاً .

فإليكمْ تعريفاً عن الثقافة والثقافةُ الإسلاميةُ المنبثقةُ عن الفكرةِ الأساسيّةِ المحددةِ هي الدّينُ ومنه الدولةُ .

تعريف الثقافة والفرق بينها وبين العلم

يُقالُ في اللغة : علِمَ الرجلُ علماً ، إذا حصلتْ لهُ حقيقةُ العلمِ . وعلِمَ الشيءَ : عرَفَهُ ، وأعلمهُ الأمرَ : أطلعَهُ عليه .

والثقافةُ : الحذقُ ؛ يقالُ ثَقُفَ الكلامَ ثقافةً ، أي حَذَقَهُ وفَهِمَهُ بسرعةٍ . وهذه المعاني اللغويةُ هي الأصلُ في استعمالِ الألفاظ ؛ إلاَّ أنَّهُ اصطُلِحَ على وضعِها لمعانٍ أخرى لها علاقةٌ بالمعنى ، اللغويِّ ، كما اصطلِحَ على كلمةِ « فاعل » في النحو مثلاً ؛ وفي القديمِ كانوا يُطلِقونَ لفظ « العلم » على كلِّ معرفة ، مهما كانَ نوعُها ، ولا يفرّقونَ بينَ العلوم والمعارفِ ، ثمَّ أخذَ يتحدّدُ معنى العلم بمعارفَ معيّنة ، ومعنى الثقافة بمعارفَ خاصّة ؛ وصارَ للعلمِ معنى اصطلاحيٌّ وللثقافةِ معنى اصطلاحيٌّ غيرُ معناهما اللغويّ .

فالعلم اصطلاحاً : هو المعرفة التي تُؤخذُ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج ، كعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وسائر العلوم التجريبية .

والثقافة اصطلاحاً : هي المعرفة التي تُؤخذُ عن طريق الأخبار والتلقي والاستنباط ، كالتاريخ واللغة ، والفقه ، والأدب ، والتفسير ، والفلسفة ، والحديث . والتاريخ هو التفسيرُ الواقعيُّ للحياة ، والأدب هو التصويرُ الشعوريُّ للحياة ، والفلسفة هي الفكرُ الأساسيُّ الذي تُبنَى عليه وجهةُ النظرِ في الحياة ، والتشريعُ هو المعالجاتُ العمليّةُ لمشاكل الحياة، والاداةُ التي يقومُ عليها تنظيمُ علاقاتِ الأفرادِ والجماعات .

وهنالك معارف غيرُ تجريبيّة تُلحقُ بالعلمِ . وإن كانت تدخل في الثقافةِ. كالحسابِ والهندسةِ والصناعاتِ.لأنها تُعتَبَرُ عامّةً لجميعِ الناسِ .

وأمّا الفنونُ كالقصورِ والنحتِ والموسيقى . فإنّها من الثقافةِ لأنّها تتبعُ وجهةَ نظرٍ معيّنةٍ .

والفرقُ بينَ العلمِ والثقافةِ ، أنّ العلمَ عالميّ ، ولا تختصّ به أمّةٌ دونَ أخرى ، وأمّا الثقافةُ فقدْ تكونُ خاصّةً ، تُنسَبُ للامّةِ التي أنتجتها أو قد تكونُ من خصوصيّاتها ومميّزاتها ، كالأدب وسير الأبطال ، وفلسفتها في الحياة ، وقد تكونُ عامّةً كالتجارةِ والملاحة وما شاكلها ، ولهذا يُؤخَذُ العلمُ أخذاً عالمياً ؛ وأمّا الثقافةُ فإنّ الأمّةَ تبدأُ بثقافتها ، حتى إذا درستْها ووعتْها ، وتمركزَتْ في الأذهانِ ، انتقلتْ إلى الثقافاتِ الأخرى .

الثقافة الإسلامية

الذينَ اعتنقوا الإسلامَ وآمنوا بهِ ، رأوا أنّ حياتَهم متوقّفةٌ على فهمهِ ، وحمْلهِ للناسِ جميعاً ، كما أنّهُمْ رأوا أنّ الإسلامَ وحدَهُ أساسُ وحدتِهم وسببُ نهضتهم وعزّهمْ ومجدهمْ ، لذلكَ أقبلُوا عليهِ يدرسونهُ ويتفهّمونهُ . ولما كانَ فَهْمُ الإسلامِ لا يتأتى بغيرِ اللغةِ العربيةِ ، أقبلوا عليها يدرُسونَها ويشرحونَها ويضعونَ قواعدَها ، فدرسوا الشعرَ الجاهليَّ وعاداتِ العربِ وخُطَبَهُم وأيّامهُمْ حتى يفهموا كتابَ اللهِ وسُنّةَ رسولهِ ، كما أقبلُوا على العلومِ العقليّةِ يدرُسونَها ليشرحوا للناسِ عقيدةَ الإسلامِ ويُبيّنوها بالدليلِ العقليِّ ، وتفرّعتْ أنواعُ المعارفِ لدى المسلمينَ وتناولتْ أشياءَ كثيرةً ، وأخذتْ تُخصبُ كلّما اتّسعتْ الفُتوحاتُ ، وتنمو كلما دخلَ الناسُ في دينِ اللهِ أفواجاً ؛ فتكوّنتْ لدى المسلمينَ ثقافةٌ إسلاميّةٌ متعدّدةُ النواحي أقبلَ الناسُ على تعلّمها جميعاً معَ اهتمامهِم بما في الكونِ من علومٍ وصناعاتٍ ، وكان كلّ عالمٍ ، مهما

كانَ نوعُ الثقافةِ التي تخصَّصَ بها أدباً أو رياضيات أو صناعة يتثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ أولاً ثم يتثقّفُ بغيرها .

والتثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ فرضٌ على المسلمينَ سواءٌ تعلّقتْ بالنصوص الشرعيّةِ أو بالوسائلِ التي تمكّنُ من فهم هذه النصوص وتطبيقها ولا فرقَ بينَ التثقيفِ بالأحكامِ الشرعيةِ أو بالأفكارِ الإسلاميةِ . ولكن منذ غزا الغربُ البلادَ الإسلاميّةَ في ثقافته وحضارته وبَسَطَ عليها أحكامَهُ ومفاهيمَه وسلطانَهُ أعرضَ المسلمونَ عن الثقافةِ الإسلامية لتقلّص سلطانِ الإسلام وانحرافِ الذوقِ السليمِ عن جادّته من جراء الدعاياتِ المضللةِ التي تشنُّ حملاتها على الإسلامِ وعلى ثقافتهِ .

طريق الإسلام في درس الثقافة الإسلامية

للثقافةِ الإسلاميةِ طريقةٌ معيّنةٌ في الدرسِ ، وهذه الطريقةُ تتلخصُ في ثلاثةِ أمورٍ :

١ – درس الأشياءِ بعمقٍ حتى تُدرَكَ حقائقُها إدراكاً صحيحاً ، لأنَّ هذه الثقافةَ فكريةٌ عميقةُ الجذورِ ، تحتاجُ دراستُها إلى صبرٍ وتحملٍ .

٢ – أن يؤمنَ الدارسُ في ما يدرسُ حتى يعملَ بهِ أي أن يصدقَ الحقائقَ التي يدرسُها تصديقاً جازماً ، دون أن يتطرّق إليها أيُّ ارتيابٍ ، إذا كانت ممّا يتعلّقُ بالعقيدةِ ، وأن يغلبَ على ظنّهِ مطابقتُها للواقعِ إذا كانت من غيرِ العقائدِ ، كالأحكامِ والآدابِ ، ولكن يجبُ ان تكونَ مُستندةً إلى أصلٍ معتقدٍ به إعتقاداً جازماً ، لا يتطرقُ إليه أيُّ ارتيابٍ . إمّا بما يأخذُ وإما بأصلِ ما يأخذُ . فكان من جرّاءِ جعلِ الإعتقادِ اساساً في أخْذِ الثقافةِ أن كانتْ هذه الثقافةُ الاسلاميّةُ في وضعٍ ممتازٍ ، فهي عميقةٌ

مُستنيرةٌ وفي نفسِ الوقتِ مثيرةٌ مُؤثِّرةٌ ، بحيثُ تجعلُ المثقفَ طاقةً مُلتهبةً تتأجّج ناراً تحرقُ الفسادَ ، ونوراً يُضيءُ طُرقَ الإصلاح .

فإنّ التصديقَ الجازمَ بهذهِ الأفكارِ يجعلُ الارتباطَ الحتميَّ الذي يجري طبيعياً في داخلِ الإنسانِ بينَ واقعه والمفاهيمِ الموجودةِ لديهِ عنِ الأشياء مربوطاً بهذهِ الأفكارِ ، باعتبارها معانيَ عن الحياةِ ، فيندفعَ بشوْقٍ وحماسةٍ إلى العملِ بهذهِ الأفكارِ ، فيكونُ التأثيرُ الهائلُ لهذهِ الثقافةِ في النفوسِ إذْ تتحرّكُ المشاعرُ نحوَ الواقعِ الذي تضمّنهُ الفكرُ ، لأنّ الاعتقادَ بها هو ربْطُ المشاعرِ بمفاهيمها فيحصلُ حينئذٍ الاندفاعُ .

٣ - أنْ يدرُسَها الشخصُ دراسةً عمليّةً تُعالجُ الواقعَ المُدرَكَ المحسوسَ ، لا دراسةً مبنيّةً على فروضٍ نظريّةٍ .

ومتى استكملتِ الدراسةُ طريقتَها ، كانَ المسلمُ المُثقّفُ بالثقافةِ الإسلاميّةِ ، على هذهِ الطريقةِ ، عميقَ الفكرِ مُرْهَفَ الإحساسِ ، قادراً على حلِّ مشاكلِ الحياةِ .

نظرة المسلمين إلى الثقافات الأجنبية

معنى الحثّ على الثقافةِ الإسلاميّةِ هو وجوبُ جعْلِها أُسساً في التثقيفِ والتعليمِ ، وإباحةُ غيرها من الثقافاتِ للمسلمِ بحيث يتثقّفُ بما يشاءُ من الثقافاتِ الأجنبيةِ ؛ إلا أنّهُ يجبُ أنْ تكونَ الشخصيةُ الأسلاميّةُ المركزَ الأساسيَّ الذي يدورُ حولَهُ اكتسابُ أيّةِ ثقافة .

كانَ المسلمونَ حريصينَ على أنْ يثقّفوا أبناءهمْ أولاً بالثقافةِ الإسلاميّةِ وبعد أنْ يطمئنّوا إلى تركيزِها في نفوسِهِمْ يفتحونَ أبوابَهُمْ لمُختلَفِ الثقافاتِ . وهذهِ الطريقةُ في التعليمِ تُبقي الشخصيّةَ الإسلاميّةَ في مكانها الطبيعيّ، ولكنّها تمتازُ بصفاتٍ خاصّةٍ تميّزُها عن باقي شخصيّاتِ بني الإنسانِ .

موقفهم منها

فتحَ المسلمونَ فارسَ والعراقَ وبلادَ الشامِ ومصرَ وشماليّ افريقيةَ واسبانيا ، وكانت هذه البلادُ مختلفةَ اللغاتِ والقومياتِ والحضارات والقوانين والعاداتِ ، ومن ثَمّ كانتْ مختلفةَ الثقافات ، فلمّا دخلَها المسلمونَ حملُوا إليها الدعوةَ الإسلاميّةَ ، وطبّقوا عليها نظامَ الإسلامِ ، ومعَ أنّهُم كانُوا لا يُكْرِهُونَ الناسَ على الإيمانِ ؛ إلاّ أنّ قوّةَ الإسلامِ وصدقه وبساطةَ عقيدتِهِ وفطريّتها أثّرَتْ فيهِمْ ، فدخلُوا في دينِ اللهِ أفواجاً .

ولذلكَ صارَتِ البلادُ المفتوحةُ جميعُها معَ البلادِ العربيّةِ بلداً واحداً ، بعد ما كانت بلاداً متعدّدةً ؛ وصارتِ الشعوبُ المتعدّدةُ أُمّةً واحدةً ، هيَ الأمّةُ الإسلاميّةُ ، بعدما كانتْ شعوباً متعدّدةً متفرّقةً ؛ ومنَ الخطأ الفاحش الذي يتعمّدهُ المستشرقونَ ، ويقعُ فيهِ بعضُ علماءِ المسلمين ، قولُهُمْ إنّ الثقافاتِ الأجنبيّةَ ؛ من فارسيّةٍ وروّمانيّةٍ ويونانيّةٍ وهنديّةٍ وغيرِها ، أثّرَتْ في الثقافةِ الإسلاميّةِ ؛ ومنَ التضليلِ ذلكَ التعليلُ الذي يُقدّمونَهُ من أنّ كثيراً من هذهِ الثقافاتِ الأجنبيّةِ قدْ دخلَتْ في الثقافة الإسلاميّةِ ، والواقعُ أنّ الثقافةَ الإسلاميّةَ دخلَتِ البلادَ المفتوحةَ وأثّرَتْ في ثقافاتها تأثيراً تامّاً ، ثمّ انمحتْ هذه الثقافاتُ ، وصارتْ وحدها ثقافةَ هذهِ البلادِ .

الفرق بين التأثير والانتفاع

أمّا شبهةُ تأثّر الثقافةِ الإسلاميّةِ بالثقافات غير الإسلاميّة ، فإنّما جاءتْ منَ المغالطاتِ المتعمّدةِ التي يَعْمِدُ إليها غيرُ المسلمينَ في تغيير مفاهيمِ الأشياءِ ، ومنْ قِصَرِ النّظر عندَ الباحثينَ .

إنّ الثقافةَ الإسلاميّةَ انتفعتْ بالثقافات الأجنبيّة واستفادتْ منها ، وجعَلَتْهَا وسيلةً لخصْبِها وتنميتِها . ولكنّ ذلكَ لم يكن تأثّراً ، وإنما كان انتفاعاً ، وهو ما لا بدّ منه لكلِّ ثقافة .

والفرقُ بينَ التأثّر والانتفاع أنّ التأثّرَ بالثقافةِ هو دراستُها ، وأخذُ الأفكارِ التي تحويها . وإضافتُها إلى أفكارِ الثقافة الأولى ، لوجودِ شبهٍ بينهما أوْ لاستحسانِ هذهِ الأفكارِ . والتأثّرُ بالثقافةِ يؤدّي إلى الاعتقادِ بأفكارها ؛ فلو تأثر المسلمونَ بالثقافةِ الأجنبيّةِ في أوّلِ الفتحِ لنقلُوا الفقْهَ الرّومانيّ وترجموهُ وأضافوهُ إلى الفقهِ الإسلاميّ ، واعتبروهُ جزءاً منَ الإسلامِ ، ولكانوا جعلوا الفلسفةَ اليونانيّةَ جزءاً من عقائدهمْ ، ولكانوا اتّجهوا في حياتِهِمْ اتجاهَ الفرسِ والرومانِ ، في جعلِ أمورِ الدولةِ مُسيّرَةً بما يرونهُ من مصلحةٍ لهُمْ ، ولو فعلوا ذلكَ لاتجهَ الإسلامُ من أوّلِ خروجهِ منَ الجزيرَةِ اتجاهاً مضطرباً ، ولاختلطتْ أفكارُهُ اختلاطاً أفقدهُ معناهُ ؛ وأمّا الانتفاعُ فهوَ دراسةُ الثقافةِ الاسلاميّةِ دراسةً عميقةً ومعرفةُ الفرْق بينَ أفكارِها وأفكارِ الثقافةِ الأجنبيةِ وأخذُ المعاني التي في هذهِ الثقافةِ ، والتشبيهات التي تحويها ، لإخصابِ الثقافةِ الأدبيّةِ ، وتحسينِ الأداءِ بهذه المعاني ، وتلكَ التشبيهاتِ ، دونَ أنْ يتطرّقَ إلى أفكارِ الإسلامِ أيّ تناقضٍ ، ودونَ أنْ يُؤخذَ من أفكارها الخاصّةِ عنِ الحياةِ ، وعنِ التشريعِ وعنِ العقيدةِ أيّ فكرٍ ، والاقتصارُ على الانتفاعِ بالثقافةِ دونَ التأثّرِ بها ، يجعلُ دراستها معلوماتٍ لا تؤثّرُ على وجهةِ النظرِ في الحياةِ .

فالمسلمونَ منذُ أوائلِ الفتحِ الاسلاميّ حتى العصرِ الذي حصلَ فيهِ الغزوُ التبشيريّ في منتصفِ القرنِ الثامنَ عشرَ الميلاديّ ، كانوا يجعلونَ العقيدةَ الإسلاميّةَ أساسَ ثقافتِهم ، وكانوا يدرسونَ الثقافاتِ غيرَ الإسلاميّةِ للانتفاعِ بما فيها من معانٍ عنِ الأشياءِ في الحياةِ ، لا لاعتناقِ ما فيها منْ أفكارٍ . ولذلكَ لمْ يتأثّرُوا بها ، وإنما انتفعوا .

بخلافِ المسلمينَ بعدَ الغزوِ الثقافيِّ الغربيِّ لهم ْ حيثُ درسوا الثقافةَ الغربيّةَ واستحسنوا ما بها من أفكارٍ ؛ فمنهم من اعتنقها .. وتخلّى عن الثقافةِ الإسلاميّةِ ، ومنهمْ من استحسنَها ، وأضافَ ما فيها إلى الثقافةِ الإسلاميّةِ حتى صارَتْ بعضُ أفكارها من الأفكارِ الإسلاميّةِ على الرّغمِ من تناقُضِها معَ الإسلامِ ؛ فكثيرٌ منهمْ ، مثلاً ، كانَ يجْعلُ القاعدةَ الديمقراطيّةَ المعروفةَ « الأمّةُ مصدرُ السلطاتِ » قاعدةً إسلاميّةً ، ويعتبرُ أنّ السيادةَ للأمّةِ ، وأنّ الأمّةَ هي التي تصنعُ التشريعَ وتسنّ القوانينَ ، وهذا يتناقضُ معَ الإسلامِ لأنّ السيادةَ فيهِ للشرعِ ، لا للأمّةِ ؛ والقانونُ منَ اللهِ ، لا منَ النّاسِ ، وكثيرٌ منَ المسلمينَ كانَ يحاولُ أنْ يجعلَ الإسلامَ ديمقراطيّاً واشتراكيّاً ، أو شيوعيّاً . مع أنّ الإسلامَ يتناقضُ معَ الديمقراطيّةِ ؛ فالإسلامُ يجعلُ الحاكمَ منفّذاً للشرعِ ، ومقيّداً بهِ لا أجيراً عندَ الأمّةِ ، ومنفّذاً لإرادتها ، بل راعياً لمصالحها حسبَ الشرعِ ؛ وكذلكَ يتناقضُ معَ الاشتراكيّةِ لأنّ الملكيّةَ محدّدةٌ عندَهُ بالكيفِ ، ولا يجوز أن تُحدّدَ بالكَمِ .

كما يتناقضُ معَ الشيوعيّةِ ، لأنّه يجعلُ الإيمانَ بوجودِ اللهِ أساسَ الحياةِ ؛ ويقولُ بالملكيّةِ الفرديّةِ ويعملُ لصيانتِها .

فَجَعْلُ الإسلامِ ديمقراطيّاً ، أو اشتراكيّاً ، أو شيوعيّاً ، تأثر بالثقافةِ الأجنبيّةِ ، لا انتفاعٌ بها ، والأنكى من ذلك أنّ القيادةَ الفكريّةَ الغربيّةَ هيَ عقيدةٌ تُناقِضُ عقيدةَ الإسلام . وقدْ تأثّرَ بها بعضُهُمْ حتى صارَ المتعلّمُ يقولُ : يجبُ فصلُ الدينِ عن الدولةِ ويقولُ غيرُ المتعلّمِ منهمْ : « الدينُ غيرُ السياسةِ » ، ولا تُدْخِلوا الدينَ بالسياسةِ ، ممّا يدلّ على أنّ المسلمينَ في العصرِ الهابطِ ، بعْدَ الغزوِ الثقافيِّ ؛ درسُوا الثقافة غيرَ الإسلاميّةِ وتأثّرُوا بها .

بخلافِ المسلمينَ قبلَ ذلكَ فإنّهُمْ درسُوا الثقافاتِ غيرَ الإسلاميّةِ ، وانتفعُوا بها ، ولم يتأثّرُوا بأفكارِها .

التفسير

لمّا كانتِ الثقافةُ الإسلاميّةُ هي كُلَّ شيءٍ أُخِذَ عنْ طريقِ التلقّي والأخبارِ والاستنباطِ ، ولمّا كانَ التلقّي والاخبارُ والاستنباطُ يشتملُ على التفسيرِ والحديثِ والسيرَةِ والتاريخِ والفقهِ وأُصولِهِ والتوحيدِ ، كانَ لا بُدَّ مِنْ إعطاءِ صورَةٍ موجزةٍ عن كلٍّ واحدٍ منها .

التفسيرُ هوَ البيانُ ، تقولُ : فَسَرْتُ الشيءَ بالتخفيفِ ، وفسّرْتُهُ بالتشديدِ تفسيراً إذا بيّنْتَه .

والفرقُ بينَ التفسيرِ والتأويلِ :

أنّ التفسيرَ بيانُ المرادِ باللفظِ .

والتأويلُ بيانُ المرادِ بالمعنى .

وقد اختصّتْ كلمةُ التفسيرِ عندَ الإطلاقِ ببيانِ آياتِ القرآنِ الذي نزلَ باللغةِ العربيّةِ أمّا الألفاظُ التي أصلُها أعجميّ ، مثل : « استبرق » ، فقد عُرِّبَتْ في ضوءِ الأصولِ العربيّةِ وأصبحتْ منها . أمّا أساليبُهُ فهيَ أساليبُ العَرَبِ في كلامِهِمْ .

كانَ العربُ يقرأونَهُ وَيُدْرِكُونَ قوّةَ بلاغتهِ ويفهمونَ معانيهِ ، إلاّ أنّ القرآنَ الكريمَ لمْ يكنْ في متناولِ الفَهْمِ العربيّ على مستوى شاملٍ بحيثُ يستطيعُ العربُ أن يفهموهُ إجمالاً وتفصيلاً بمجرّدِ سماعهِ ، لأنّ نزولهُ بلُغةِ العربِ لا يقتضي أنْ يفهمَهُ جميعُ العربِ ، في مفرداتهِ وتراكيبهِ ، إذْ ليْسَ كلّ كتابٍ مؤلّفٍ بلغةٍ يستطيعُ أهلُ اللغةِ أنْ يفهموهُ لأنّ الفهمَ لا يتوقّفُ على معرفةِ اللغةِ وحدَها ، وإنّما يتطلّبُ درجةً عقليّةً

خاصّةً . ومستوى معيّناً منَ المعرفةِ يتناسبُ مع محتوياتِ الكتابِ ، ولمْ تكنْ لجميعِ العربِ هذهِ الطاقةُ .

كيف يُفَسَّر القرآن الكريم

يتوقّفُ تفسيرُ القرآنِ الكريمِ بوصفهِ كلاماً عربيّاً ونصّاً من النصوصِ العربيّةِ على إدراكِ واقعهِ العربيّ منْ حيثُ اللغة : « وكَذَلِكَ أنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً » . أمّا من حيثُ الموضوعُ فيتوقفُ على الإلمامِ بالتاريخِ ، والعقائدِ ، والتشريعِ ، والقصصِ ، وكثيرٍ منَ الأشياءِ التي انطوى عليها .وهوَ رسالةٌ منَ اللهِ للبشرِ يُبلّغُها رسولٌ منَ اللهِ . ففيهِ كلُّ ما يتعلّقُ بالرسالةِ من العقائدِ والأحكامِ والبشارةِ والإنذارِ وقصصِ العظةِ والذكرى والوصْفِ الرّائعِ لمشاهدِ القيامةِ والجنّةِ والنّارِ . والغايةُ من ذلكَ الزجرُ وإثارةُ الشّوقِ ، والقضايا العقليّةِ ، والأمورِ الحسيّةِ والغيبيّةِ المبنيّةِ على أصلٍ عقليٍّ للإيمانِ والعملِ ، وغيرِ ذلكَ ممّا تقتضيهِ الرسالةُ العامّةُ لبنيَ الإنسانِ ، فالوُقوفُ على هذا الموضوعِ وقوفاً دقيقاً قائماً على معرفةِ التفاصيلِ لا يمكن أن يكونَ إلاّ عن طريقِ الرسولِ الذي جاءَ بهِ ، وقد بيّنَ اللهُ تعالى أنّ القرآنَ أنزلَ على الرسولِ لِيُبَيّنَهُ للنّاسِ : « وأنْزَلْنَا إليْكَ الذّكْرَ لِتُبَيّنَ لِلنّاسِ ما أُنْزِلَ إلَيْهِمْ » . وطريقُ الرسولِ هيَ السنةُ . أي مَا يُرْوَى عنهُ روايةً صحيحةً منْ أقوالٍ وأفعالٍ وتقاريرَ . ولذلكَ كانَ الواجبُ يفرضُ الاطلاعَ على سنّةِ الرسولِ قبلَ البدْءِ بتفسيرِ القرآنِ . إذْ لا يمكنُ فَهْمُ موضوعهِ إلاّ بالاطلاعِ على سُنّةِ الرسولِ ؛ على أنّ هذا الاطلاعَ يجبُ أنْ يكونَ اطلاعاً واعياً لمتن السنة بغضِّ النظرِ عن الاطلاع على سندها . أي يجب أن يكون اطلاع تدبّرٍ على محتواها باعتبارِها مفاهيم لا اطلاعَ حفظٍ لألفاظِها .

الواجبُ على المفسّرِ أنْ يُدركَ مدلولَ الحديثِ ، ولا يَضيرُ أن لا يهتمّ بحفظ الألفاظ أو معرفة السند والرّواة ما دامَ واثقاً من صحّة الحديث بمجرّدِ تخريجه . لأنّ التفسيرَ متعلّقٌ بمدلولات السنّة لا بألفاظها وسندها ورُواتها . وعليه يجبُ توفّرُ الوعي للسنّة حتى يتأتي لهُ تفسيرُ القرآنِ . ومنْ هنا يتبيّنُ أنّهُ لا بدّ لتفسيرِ القرآنِ أوّلاً وقبلَ كلّ شيءٍ من دراسةِ واقع القرآنِ دراسةً تفصيليّةً ، ودراسةُ ما ينطبقُ عليه هذا الواقعُ منْ حيثُ الألفاظُ والمعاني ، إدراكُ موضوعِ بحثه . ويجبُ أنْ يعلمَ أنّهُ لا يكفي الإدراكُ الإجماليّ ، بلْ لا بدّ منَ الإدراكِ التفصيليّ للكليّاتِ والجزئيّات ، ولو بشكلٍ إجماليّ ؛ ولأجلِ تصوّرِ هذا الإدراكِ التفصيليّ نَعرِضُ لوْحةً أوْ إشارةً لكيفيّةِ الإدراكِ التفصيليّ لواقعِ القرآنِ من حيثُ مفرداتهُ وتراكيبهُ وتصرّفه في المفرداتِ والتراكيبِ ومنْ حيثُ الأدبُ العالي في الخطابِ والحديثِ منَ الناحيةِ العربيّةِ ، ومنْ حيثُ لغةُ العربِ ومعهودُهُم في كلامِهِمْ .

أمّا واقعُ القرآنِ منْ حيثُ مفرداتهُ – فإنّا نشاهِدُ فيهِ مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويّ حقيقةً ومجازاً .

وقد يُستَعْمَلُ المعنى اللغويّ بقسميهِ المجازيّ والحقيقيّ ، وتكونُ القرينةُ أداةَ المقصودِ في كلّ تركيبٍ . وقد يُتناسى المعنى الحقيقيّ ويبقى المعنى المجازيّ فيصبحُ المقصودَ الأساسيّ . وهناكَ مفرداتٌ ينطبقُ عليها المعنى الحقيقيّ فقط . كما أنّ هناك مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويّ الحقيقيّ ، وينطبقُ عليها معنى شرعيّ جديدٌ غيرُ المعنى اللغويّ حقيقةً ، وغيرُ المعنى اللغويّ مجازاً ؛ واستُعْمِلَتْ في المعنى اللغويّ والشرعيّ في آياتٍ مختلفة . والذي يُعيّنُ المقصودَ منهما تركيبُ الآيةِ . أو ينطبقُ عليها المعنى الشرعي فحسب ، ولا تُستعملُ في المعنى اللغوي . فكلمة « قرية » – مثلاً – استُعملتْ بمعناها اللغويّ الحقيقيّ فقط في قولهِ تعالى : « حتّى إذا أتَيا أهْلَ قَرْيَةٍ »

« أخرَجْنَا مِنْ هذهِ القَرْيَةِ » واستُعْمِلَتْ بمعناها المجازيّ في قوله تعالى : « وَاسْأَلِ القَرْيَةَ التي كُنَّا فيهَا » والقريةُ لا تسأل ، والمقصودُ أهلُ القريةِ « وهذا المعنى مجازيّ » وفي قولهِ تعالى : « وَكَأَيِّنْ مِنْ قريةٍ عَتَتْ عَنْ أمْرِ رَبِّهَا » والمرادُ أهلُ القريةِ . وفي قولهِ تعالى : « أوْ جاءَ أحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغَائِطِ » ، فالغائطُ هوَ المكانُ المنخفضُ ، وقد استُعْمِلَتْ في قضاءِ الحاجةِ مجازاً ، لأنّ الذي يقضي الحاجةَ يذْهَبُ إلى مكانٍ منخفضٍ . فاستُعْمِلَ المعنى المجازيّ وتُنُوسيَ المعنى الحقيقيّ ، أمّا في قولهِ تعالى : « فاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بالقِسْطِ » وقولهُ : « وَأقيمُوا الوَزْنَ بالقِسْطِ » فالمقصودُ المعنى اللغويّ ، ولم يَرِدْ لها معنى آخر ، وكذلكَ قولهُ : « وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ » فإنّ المرادَ المعنى اللغويّ . أمّا في قولهِ تعالى : « وَإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطّهّرُوا » « لا يَمَسّهُ إلاّ المُطَهّرُونَ » فالمرادُ المعنى المجازيّ ، وهوَ إزالةُ الحَدَثِ لأنّ إزالةَ الحدثِ الأكبرِ والحدَثِ الأصغرِ يُقالُ لهُ في الشرعِ « طهارة » ؛ معَ أخْذِ حقيقةِ أنّ « المؤمنِ لا ينجُسُ » بعينِ الاعتبارِ . وأمّا في قولهِ تعالى : « أرأيْتَ الّذي يَنْهَى عَبْداً إذَا صَلّى » ؛ فإنّ المرادَ معناها الشرعيّ . وفي قولهِ تعالى : « يُصَلّونَ على النبيّ » ، يُرادُ المعنى اللغويّ وهُو الدّعاءُ . هذا منْ حيثُ المفرداتُ . أما مِن حيثُ التراكيبُ فإنّ اللغةَ العربيّةَ من حيثُ هيَ ألفاظٌ دالّةٌ على معانٍ . وإذا تقصّينا هذهِ الألفاظ ، من حيثُ وجودُها في تراكيبَ سواء كانت منْ حيثُ معناها الإفراديّ في التّركيبِ أمْ منْ حيثُ المعنى التّركيبيّ ، فإنّها لا تخرجُ عن نظرتينِ اثنتينِ .

إحداهما أنْ يُنْظَرَ إليها منْ جهةِ كونِها ألفاظاً وعبارات مُطلقةً دالّةً على معانٍ مُطلقةٍ ، وهيَ الدّلالَةُ الأصليّةُ . والثاني منْ جهةِ كونِها ألفاظاً وعباراتٍ دالّةً على معانٍ خادمةٍ للألفاظِ والعبارات المُطلَقَة ، وهيَ الدّلالةُ التابعةُ . أمّا بالنسبةِ للقسمِ الأوّلِ وهو كونُ التّراكيبُ ألفاظاً وعباراتِ

مطلقةً دالّةً على معان مطلقة ، فإنّ في اللغة من حيثُ المفرداتُ ألفاظاً مشتركةً ؛ مثل : « كلمات » العين » « والقدر » « والروح » وما شاكلَ ذلك . وفيها ألفاظٌ مترادفةٌ ؛ مثل : كلمتي « جاءَ وأتى » . وكلمتي « ظنَّ وزعم » إلى غيرِ ذلكَ . وفيهِ ألفاظٌ مُضادةٌ ؛ مثل : كلمةِ « قروء » للحيضِ والطّهر وكلمة : « عزر » للإهانةِ والنصرةِ وكذلك للّوْم والتنكيلِ ، وما شابهَ ذلك .

ويحتاجُ فَهْمُ المعنى المرادِ من الكلمةِ ، إلى فَهْمِ التّركيبُ ، ولا يمكنُ أن يُفْهَمَ معناها بمجرّد مراجعةِ قواميسِ اللغةِ ، بل لا بدّ من معرفةِ التّركيبِ الذي وَرَدَتْ فيهِ الكلمةُ ؛ لأنّ التّركيبَ هوَ الذي يُعيّنُ المعنى المرادَ منها . وكما نقولُ ذلكَ في المفرداتِ بالنسبةِ للتّركيبِ ، نقولهُ بالنسبةِ للتّراكيبِ نفسها .

فانها من حيثُ هيَ ألفاظٌ وعباراتٌ مُطلَقَةٌ دالّةٌ على معان مطلقة ، وهذهِ هيَ دلالتُها الأصليّةُ ، وما لمْ ترد قرينةٌ دالّةٌ على غيرِ ذلكَ فإنّ معناها المطلق هو المراد ، وهذا كثير في القرآنِ لا يحتاجُ إلى أمثلةٍ لأنّـهُ الأصلُ .

وأمّا بالنسبةِ للقسمِ الثاني ، وهو كونُ التّراكيبِ ألفاظاً وعباراتٍ دالّةً على معانٍ خادمةَ للألفاظِ والعباراتِ المطلقةِ ، فإنّ كُلَّ خبرٍ يقالُ في الجملةِ يقتضي بيانَ ما يُقْصَدُ منها بالنسبةِ لذلكَ الخبر . فتوضعُ الجملةُ في شكلٍ يؤدّي ذلك القصدَ بحسبِ المخبرِ والمُخْبَرِ عنهُ ، ونفسِ الإخبارِ في الحالِ التي وُجِدَ عليها ، وفي المساقِ الذي سيقَتْ بهِ الجملةُ . وفي نوعِ الأسلوبِ منَ الإيضاحِ والإخفاءِ والإيجازِ والإطنابِ وغيرِ ذلكَ . تقولُ في ابتداءِ الاخبارِ : « قامَ زيدٌ » إنْ لمْ تكنِ العنايةُ بالمخبرِ بَلْ بالخبرِ ، فإنْ كانت العنايةُ بالمُخْبَرِ عنهُ قلت : زيدٌ قامَ ، وفي جوابِ السؤالِ أو ما هو مُنَزّلٌ منزلةَ السؤالِ قلت : إنّ زيداً قائم ، وفي جوابِ

المنكرِ واللهِ إنَّ زيداً لقائم ! وفي إخبارِ مَنْ يتوقّعُ قيامَ زيد : قامَ زيدٌ ، ومثلها في القرآن الكريمِ : قوله تعالى « واضْرِبْ لَهُمْ مثلاً أصحابَ القَرْيَةِ إذْ جاءها المُرْسَلُونَ إذْ أرسَلْنا إليهم اثْنينِ فكذّبوهُما فعزّزْنا بثالثٍ فقالُوا إنّا اليكُمْ مُرْسَلُون قالُوا مَا أنْتُمْ إلاَّ بَشَرٌ مثْلُنا ومَا أنْزَلَ الرحمنُ منْ شيءٍ إنْ أنتم إلاّ تكذبُون قالُوا ربّنا يَعْلَمُ إنّا إليكمْ لمُرْسَلُون » فإنَّ الرّسلَ حينَ أحسّوا إنكارَهُمْ في المرّةِ الأولى اكتفوا بتأكيدِ الخبرِ « بإنَّ » فقالوا : « إنّا اليكُمْ مُرْسَلُون » ، فلمّا تزايدَ إنكارُهمْ وجُحودهم قالوا : « ربنا يعلمُ إنّا اليكُمْ لمرسلون » ، فأكّدوا بالقسمِ وإنَّ واللاّم .

وقد رُويَ أنَّ يعقوبَ بنَ إسحقَ الكِنديَّ ركبَ إلى أبي العباسِ المبرّدِ وقالَ لهُ : « إني لأجِدُ في كلامِ العربِ حشواً ! » ، فقالَ أبو العبّاس : « أينَ وجدتَ ذلكَ ؟ فقالَ : « وجدتُهُمْ يقولونَ « عبد الله قائمٌ » يقولون : « إنَّ عبدَ الله قائمٌ » ثمّ يقولونَ : « إنَّ عبدَ الله لقائمٌ » ، فالألفاظُ مكرّرةٌ والمعنى واحد : فقالَ أبو العباسِ : « بلِ المعاني مختلفة » .

فالأول : إخبارٌ عن قيامه .

والثاني : جوابٌ عنْ سؤال .

والثالث : ردٌّ على مُنْكِرٍ .

هذه الأمورِ يجبُ أنْ تُلاحَظَ في النّصوصِ العربيّةِ . وقد استوفى القرآنُ هاتينِ النظريّتينِ ؛ فجاءتِ الألفاظ والعباراتُ المطلقة الدالّةُ على معانٍ مطلقة ، وجاءت الألفاظ والعبارات المقيدة الدالة على معانٍ خادمة للمعاني المطلقة . وفي وجوهٍ متعدّدة من البلاغةِ . ومن أروعِ ما رُوعِيَ فيه وجودُ المعاني الخادمةِ التي هيَ الدّلالةُ التابعةُ الآياتُ وأجزاءُ الآياتِ التي تتكرّرُ في القرآنِ الكريمِ في السورةِ الواحدةِ والسّوَرِ المختلفةِ ، وكذلكَ القصَصُ والجملُ التي تتكرّرُ في القرآنِ ، وما جاءَ فيهِ من تقديمِ

المحمولِ على الموضوعِ ، ومنَ التأكيدِ بأنواعِ من التأكيد ، أو بنوعٍ واحدٍ حَسْبَ مساقِ الجملةِ ، ومنَ الاستفهامات الإنكاريّةِ وغيرِ ذلكَ : ممّا يتضمّنُ أعلى أنواعِ الدّلالةِ التّابعةِ . إنّكَ تجدُ الآيةَ أو جزءاً منَ الآيةِ أو الجملةِ أو القصّةَ تأتي في مساقٍ على وجهٍ في بعضِ السورِ ، وتأتي على وجهٍ آخرَ في سورٍ أُخرى ، وتأتي على وجهٍ ثالثٍ في موضوعٍ آخرَ ، وهكذا لا تجدُ تعبيراً حُوِّلَ عنْ وضعهِ الأصليّ ، كتقديمِ الخبرِ على المبتدإ ، وتأكيدِ الخبرِ والاكتفاءِ بذكرِ البعضِ عنِ البعضِ الآخرِ ، ممّا يُذْكَرُ عادةً ، إلاّ وجدتَ لذلك نكتةً بلاغيّةً قائمةً على معنى يخدمُ المعاني المطلَقةَ التي تتضمّنها الألفاظُ والعباراتُ في الآيةِ .

الكلامُ في اللّغةِ العربيّةِ ألفاظٌ دالّةٌ على معانٍ ، سواء من حيثُ النظرةُ إلى المفرداتِ في تراكيبها ، أوْ من حيثُ التراكيبُ جُمْلَةً .

أمّا من حيثُ التصرّفُ في المفرداتِ وهي في تركيبها ، أو التصرّفُ في التراكيبِ ، فإنّ القرآنَ سائرٌ فيها على معهودِ العربِ الذي نزلَ بلسانهم . ومع إعجازه للعربِ فلمْ يحصُلْ فيهِ العدولُ عنِ العُرْفِ المستمرّ .

وواقعهُ من هذهِ الجهةِ هوَ عينُ واقعِ معهودِ العربِ في ذلكَ ، وبالرّجوعِ إلى واقعِ معهودِ العربِ نجدُ أنّ العربَ لا ترى الألفاظَ حتميّةَ الالتزام حينَ يكون المقصودُ المحافظةَ على معنى التّراكيبِ وإنْ كانتْ تراعيها ، وكذلكَ لا ترى جوازَ العدولِ منَ الألفاظِ بحالٍ منَ الأحوالِ بلْ تُوجِبُها حيثُ يكونُ المقصودُ أداءَ المعاني التي تقتضي الدقّةَ في أدائها التزامَ اللفظِ الذي يكونُ أداؤها بهِ أكملَ وأدقّ ، فليسَ أحدُ الأمرين عندهم بملتزمٍ ، بل قد تُبنَى المعاني على التراكيبِ وحدَهُ معَ عدمِ الالتزامِ بالألفاظِ ، وقد تُبْنَى المعاني على الألفاظِ في التركيبِ عندَ العربِ كاستغنائهمْ ببعضِ الألفاظِ عمّا يرادفُها ، أو يُقاربُها إذا دلّ المعنى المقصودُ على

استقامته ؛ فقد حكى ابنُ جني عن عيسى بن عمرَ قالَ : سمعتُ ذا اكرمة ينشدُ :

وظَاهِرْ لها مِنْ يابسِ الشختِ واسْتَعِنْ
عليها الصّبا واجْعَلْ يَدَيْكَ لهـا سترا

فقلتُ أنشدْتَني من « بائس » فقال : « يابس وبائس واحدٌ » . وعن أحمدَ بن يحيى قال : أنشدني ابنُ الاعرابي قال :

ومَوْضِعِ زبرٍ لا أُريدُ مَبيتَهُ كأنّي به مِنْ شِدّةِ الروع آنس

فقالَ لهُ شيخٌ من أصحابهِ : ليسَ هكذا أنشدني بل قلتُ « وموضع ضيق » فقالَ : سبحانَ الله ! أصبَحنا من كذا وكذا ، ولا تعلمُ أنّ « الزبرَ والضيق » واحدٌ . وقد حصلَ ذلكَ في القرآن ، كما حصلَ بالاستغناء ببعضِ الألفاظِ عمّا يرادفُها أو يُقاربُها كالقراءاتِ في القرآن .

مالكِ يوم الدين « ملك يوم الدين » ، (وما يخدعونَ إلاّ أنفُسَهُمْ) وما يُخادعونَ إلاّ أنْفُسَهُمْ .

ومنْ شأنِ العربِ الالتزامُ بالألفاظِ بعينها حينَ يكونُ هنالكَ قصْدٌ من التعبيرِ بها ، كأن يُروى أن أحدَ الرواة حين أنشد :

لَعَمْري ومَـا دَهْري بِتَأبِينِ مـالك
ولا جزعٍ مِمّـا أصابَ فَأوْجَعَـا

فوضع كلمة « هالك » بدل مالك فغضب وقالَ : الرواية « مالك » وليس « بهالك » والمرثيّ « مالك » لا مُطْلَقُ شخصٍ هالك .

والقرآنُ الكريم وردتْ فيهِ ألفاظٌ ملتزمةٌ لا يمكنُ أن يُؤدّى المعنى بدونها فقولهُ تعالى : « تِلْكَ إذاً قِسْمَةٌ ضِيزى » فكلمةُ « ضيزى » هنا لا يُمكنُ أنْ تُؤدّي معناها أيّةُ كلمةٍ مرادفة أو مقاربة ، فلا « قسمةٌ ظالمةٌ » ولا « جائرة » بقادرةٍ على تأديةِ المعنى ذاتهِ . ومنْ أجلِ ذلكَ رُوعِيَ لَفْظُها

في التركيب محافظةً على المعنى . هذا من حيثُ المحافظةُ على التعبيرِ باللفظِ الخاصِّ أو عدمِ المحافظة .

أمّا من حيثُ المحافظةُ على المعنى الإفراديّ بتبيانه أو عدمِ المحافظةِ فإنّ من معهودِ العربِ أن يكونَ الاعتناءُ بالمعاني المبثوثة في الخطابِ هوَ المقصود الأعظمَ بناءً على أنّ عناية العربِ كانت بالمعاني ، وإنما أصلحتِ الألفاظُ من أجلِها .

ولكنْ إذا كانَ مقصودُ الجملةِ المعنى الإفراديّ فيجبُ أنْ تُوجّهَ العنايةُ إلى معاني المفرداتِ معَ الهيئةِ الاجتماعيةِ للجملةِ ، وإذا كانَ مقصودُ الجملة المعنى التركيبيّ فيُكتفى بالمعنى الإفراديّ لئلا يَفْسُدَ على القارىءِ فَهْمُ المعنى التركيبيّ للجُملة . وقد جاءَ القرآنُ الكريمُ على هذا المعهودِ وسارَ عليهِ في مُخْتَلَفِ الآياتِ ولذلكَ قالَ عمرُ بنُ الخطّابِ حينَ سُئِلَ عن معنى قوله تعالى : « وفاكِهَةً وَأبّاً » نُهِينا عن التكلّفِ والتعمّقِ ؛ أي في المعنى الإفراديّ . وفي مثلِ هذه الجملةِ يُرادُ المعنى التركيبيّ ، ولكنْ إذا كانَ المعنى الإفراديّ يتوقّفُ عليه المعنى التركيبيّ ، فيجبُ بذلُ العنايةِ للمعنى الإفراديّ .

ولهذا نجدُ عمرَ بنَ الخطّاب نفسَهُ سَألَ وهو على المنبرِ عن المعنى الإفرادي لكلِمَةِ « التخوف » حينَ قرأَ « أوْ يَأخُذَهُمْ على تَخَوفٍ » فقالَ رجلٌ من هذيل : التخوفُ عندنا التَنَقّص وأنشده :

تخوفَ السيرَ تامكاً قَرِداً كما تَخَوفَ عُودَ النَبعةِ السَفَنُ

التامكُ : المُرْتَفِعُ من السّنام .

القَرِدُ : المتلبد بعضُه على بعض .

والسَّفَنُ : المِبْرَد .

أيْ أن الرجُلَ في أثناءِ السّيرِ تَنْقص النّاقةُ وتبرد ظَهرُها كما يُنقِصُ المبردُ خَشَبَ القَصي .

وحينَ أنشدَ الهُذيلي بيتَ الشّعر وفسّرَ لعُمَرَ التَخوفَ ، قالَ عُمَرُ : « يا أيّها النّاسُ تمسّكُوا بديوانِ شِعرِكُمْ في جاهليّتِكُمْ فإنْ فيه تفسيرَ كِتابكمْ » . وأتى أعرابي إلى ابنِ عباس فقالَ :

تخوفني مــــالي أخٌ لي ظَالِـــــــمٌ
فلا تَخْذُلَني اليــومَ يا خيرَ مَنْ بقي

قالَ : نَعَمْ الله أكبر « أوَ يأخُذُهُمْ على تخوفٍ » أي تَنَقّصٍ مِنْ خيارِهِمْ .

وفوقَ ذلكَ كانَ القرآنُ يراعي عندَ الكلامِ تعبيراتٍ يُقصَدُ منها مراعاةُ الأدب العالي ، فإنّهُ أتى بالنداءِ من الله تعالى للعبادِ ومن العبادِ للهِ تعالى ، إمّا حكايةً وإمّا تعليماً .

فحينَ أتى النداءُ منَ الله للعبادِ جاءَ بحرفِ النداءِ المُقتضي للبُعْدِ ثابتاً غير محذوفٍ ، ليُشْعِرَ العبدَ بالبُعْدِ كقوله تعالى :

« يا عِبَادِيَ الذينَ آمَنُوا إن أرْضِي وَاسِعَةٌ » يا أيّها الناسُ ، يا أيّها الذينَ آمَنُوا . هذا بالنسبةِ لنداءِ الله . أمّا بالنسبةِ لنداءِ العبادِ لله فقد أتى بالنداءِ مجرداً منَ الياء كقوله تعالى : « رَبّنَا لَا تُؤاخِذْنَا إنْ نَسِينَا » « رَبّنَا إنّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادي للإيمانِ » .

قالَ عيسى بنُ مريمَ : « اللّهم رَبّنَا أنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السّمَاءِ » فهذهِ كُلّها مجَردَةٌ منَ الياء المشْعِرَةِ بالبعد ، ليَشْعُرَ العبدُ أن اللهَ قريبٌ منهُ . ولأن الياءَ تُفيدُ التنبيهَ ، والعبدُ بحاجةٍ للتنبيهِ عندَ النداءِ . واللهُ سبحانهُ وتعالى لا يحتاجُ لذلكَ .

وهناكَ عنايةٌ بالعباراتِ التي ترْمي لمراعاةِ الأدَبِ العالي جاءتْ في القرآنِ بالكنايةِ بدَلَ التّصريحِ في الأمورِ التي يُسْتَحَى منْ ذِكْرِها والتصريحِ بها ، كما كنى عن الجماعِ باللّباسِ والمباشرةِ في قولهِ تعالى : « هُنّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنّ » وقولهُ تعالى : « وَلا تُبَاشِرُوهُنّ

وأنتُمْ عَاكِفُونَ في المَسَاجِدِ » ، وكَنّى عنْ قضاءِ الحاجةِ بقولِهِ : «كانَا يأكُلانِ الطّعَامَ » .

وهناكَ تعابيرُ قائمةٌ على الالتفاتِ الذي يُنْبِئُ عنْ أدَبِ الإقبالِ منَ الغَيْبيّةِ إلى الحضورِ إذا كانَ مُقْتَضى الحالِ يسْتدعيه ، كقولهِ تعالى : « الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ الرحمنِ الرحيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدينِ » ، ثُم عَدَلَ عَنِ الغَيْبَةِ إلى الخِطَابِ فقالَ : « إيّاكَ نَعْبُدُ وإيّاكَ نَسْتَعِينُ وكقولهِ تعالى : « حَتّى إذا كُنْتُمْ في الفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ » .

فعدلَ عنِ الخطابِ إلى الغَيْبَةِ . وقولُهُ تعالى : « عَبَسَ وتَوَلّى أنْ جَاءَهُ الأعْمَى » فجرى العتابُ على حالٍ بأسلوبِ الغَيبَةِ . معَ أن الآيةَ نَزَلَتْ عليهِ ، وهوَ المُخَاطَبُ بها ، ثمّ انتقلَ إلى الخطابِ فقالَ تعالى : « وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه يَزَكّى » فهذا العدولُ منَ الخطابِ إلى الغَيْبَةِ ، ومنَ الغَيْبَةِ إلى الخطابِ قائمٌ على الأدبِ العالي ، لِما في الخطابِ بعدَ الغيبةِ منْ تَقْوِيَةٍ للمعنى الثاني أو تخفيفٍ للمعنى الأولِ على النّفسِ حينَ إلقائِها . ألا ترى في الشكرِ للهِ والثناءِ عليهِ ، فَقَدْ كانَ الأدبُ يقتضي الغَيْبَةَ ، وحينَ العبادةِ وإظْهارِ الضعفِ كانَ الخطابُ أليَقَ بأدبِ الخطابِ ولعلَ العتابَ أخفُ على المعاتَبِ بلفظِ الغيبةِ ، والاستفهامُ أليقُ بهِ أنْ يكونَ منْ مُخاطَبٍ . ومن ذلكَ أيضاً ما عَلّمَنا اللهُ تعالى في تَرْكِ التنصيصِ على نسبةِ الشر إليهِ تعالى ، وإن كانَ هوَ الخالقَ لكلِ شيءٍ : « بِيَدِكَ الخيرُ » واكتفى بذلكَ واستغنى بها عن ذكْرِ الشّر فلم يقلْ « بيدكَ الشر » وقد جاءَ ذلكَ بعدَ قوله تعالى « قُلِ اللّهُمّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤتي المُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ المُلْكَ مِمّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الخَيْرُ إنّكَ على كُلِ شيءٍ قَديرٌ » .

معَ أن السّياقَ يقتضي أن يقولَ : « وبيدكَ الشر » لأن ما نص على فعلِ

الله لهُ خيرٌ وشر ، باعتبارِ إطلاقِ الإنسان ؛ فإتيانُ المُلكِ وعزةُ الشخصِ هيَ خيرٌ بالنسبةِ للإنسانِ ، ونزْعُ الملكِ وذلةُ الشخصِ هيَ شر للإنسان . وقدْ نسبَهَا اللهُ لنفسهِ بأنهُ هو الذي فعلَهَا . وقالَ في ختامِ الآيةِ « إنكَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ » . هذا القولُ يشملُ الشرَّ كما يشملُ الخيرَ ، ومعَ ذلكَ قالَ : « بيدكَ الخيرُ » واكتفى بذلكَ عنِ الشرِّ ، تعليماً لنا بأنْ نتأدّبَ بأدبِ الخطابِ . ويقصدُ بذلكَ كلهِ مراعاةَ الأدبِ العالي ؛ وهوَ من معهودِ العربِ في كلامِهِمْ . وقدْ وَرَدَ في الشعرِ والخطبِ . وهكذا يمضي القرآنُ في ألفاظهِ وعباراتهِ ، على اللفظِ العربيِّ وعباراته ومعهوده في الكلامِ ، لا يخرجُ عن ذلكَ شعْرَةً . ويحيطُ بكلٍّ ما هو في أعلى مرْتبةٍ من بليغِ القولِ ، مما سارَ العربُ عليهِ . فواقعُهُ أنهُ عربيّ محْض ولا علاقةَ لهُ بما هوَ أعْجَميّ . فكانَ حتماً على كلِّ منْ أرادَ تفهّمَ القرآنِ أن يأتيه من هذهِ الجهةِ .

ولا سبيلَ إلى فهْمه من غيرها ؛ ولذلكَ كانَ الواجبُ أن يُفسّرَ القُرآنُ من حيثُ ألفاظُهُ وعباراتُهُ ، ومن حيثُ مدلولاتُ الألفاظِ والعباراتِ مفرداتٌ وتراكيبٌ في اللغةِ العربيةِ فقَطْ .

فما ترْشدُ إليه اللغةُ العربيةُ وما يقْتضيه معْهُودُها يُفَسّرُ به القرآنُ ، ولا يجوزُ أنْ يُفَسّرَ منْ هذهِ الناحيةِ إلاّ بما تقتضيه اللغةُ العربيةُ لا غير . وطريقُ ذلكَ النقلُ الموثوقُ بهِ منْ طريقِ الروايةِ التي يرْويها الثقةُ الضابطُ كما يقولُ عن « فصحاءِ العربِ الخالصةِ عربيتُهُمْ » . وبناءً على ذلكَ فتفسيرُ المفرداتِ والتراكيبِ ؛ ألفاظاً وعباراتٍ ، محصورٌ في اللغةِ العربيةِ وحدها ولا يجوزُ أنْ يُفَسّرَ بغيرِها مطلقاً . وهذا هوَ واقعُهُ منْ هذهِ الجهةِ .

أمّا واقعُهُ منْ حيثُ المعاني الشرعيةُ كالصلاةِ والصومِ ، والأحكامُ الشرعيةُ كتحريمِ الربا وحلِّ البيعِ ، والأفكارُ التي لها واقعٌ شرعيّ كالملائكةِ والشياطينِ ، فإنَّ الثابتَ أنَّ القرآنَ جاء في كثيرٍ منْ آياتهِ مُجْمَلاً

وجاء الرّسولُ وفصّلَهُ . كما جاء عامّاً ولكنَّ الرسولَ خصّصَهُ ، ومطلقاً فقيّدَهُ . وذكرَ اللهُ فيه أنّ الرسولَ هو يُبيّنهُ . قال تعالى : « وَأنْزَلْنَا إليْكَ الذِّكْرَ لِتُبيّنَ لِلنّاسِ ما أُنْزِلَ إليْهِمْ » .

فالقرآنُ منْ هذه الجهة يحتاجُ فَهْمُهُ إلى الاطلاعِ على ما يُبيّنُهُ الرسولُ من مفردات القرآنِ وتراكيبه ومعانيها كلّها ، سواءٌ كانَ هذا البيانُ تخصيصاً أو تقييداً أو تفصيلاً أو غيْرَ ذلكَ .

ولذلكَ كانَ فَهْمُ القرآنِ مُتوقّفاً على فَهْمِ السنّةِ المتعلّقةِ بالقرآنِ ، أيْ أنّهُ مُتوقّفٌ عليها توقّفاً تامّاً لأنّها بيانٌ للقرآنِ حتى يعرفَ بواسطتها ما في القرآنِ منْ معانٍ وأحكامٍ وأفكارٍ .

ولهذا كانَ الاقتصارُ على فَهْمِ القرآنِ فَهْماً كاملاً لا يكفي فيه الاقتصارُ على اللغةِ العربيّةِ بلْ لا بدَّ أنْ يكونَ فوقَ معرفةِ اللغةِ العربيّةِ ، معرفةُ السنّةِ ، وإنْ كانَتِ اللغةُ العربيّةُ وحدها هيَ التي يُرْجَعُ لها لِفَهْمِ مدلولاتِ المفرداتِ والتراكيبِ ، من حيثُ ألفاظُها وعباراتُها .

ولكي نَفْهَمَ القرآنَ كلّهُ فلا بدَّ منْ جعلِ السنّةِ واللغةِ العربيّةِ أمْرينِ حتميّينِ ، ومنَ المُحتّمِ أيضاً أنْ يسيرا معاً لفَهْمِ القرآنِ ، وأنْ يتوفّرا لِمَنْ يريدُ أنْ يفسّرَ القرآنَ . أمّا القصصُ الواردةُ فيه عنِ الأنبياءِ والرّسُلِ والحوادثِ التي قصّها عنِ الأممِ الغابرةِ فيتوقّفُ أمرُها على الحديثِ ، إنْ وَرَدَ فيها حديثٌ ، وإلاّ اقتصرَ فيها على ما وَرَد عنها في القرآنِ .

ولا يصحّ أنْ تُعْرَفَ عنْ غيرِ هذينِ الطّريقينِ لأنّ اللهَ أمرَنَا بالرجوعِ إلى الرّسولِ (ص) ، وبيّنَ لنا أنّ الرّسولَ هوَ الذي يحقّ لهُ أنْ يُبيّنَ القرآنَ ، ولم يأمرْنا بالرجوعِ إلى غيرهِ . فلا يجوزُ أن نرجعَ إلى الإسرائيليّات وما شاكَلَهَا لِفَهْمِ قِصَصِ القرآنِ وأخْبارِ الأمَمِ الماضيةِ . وليس

الموضوعُ شَرْحَ قِصّةٍ حتى يُقال : إنّ هذا مصْدَرٌ أوْسَعُ ، على فرْضِ صِدْقِهِ ، وإنما الموضوعُ شرحُ نصوصٍ مُعيّنةٍ نعتقِدُ أنها كلامُ ربّ العالمينَ ؛ فيجبُ الوقوفُ عندَ مدلولاتِ هذه النّصوصِ من حيثُ اللغةُ التي جاءَتْ بها ، ومنْ حيثُ الاصطلاحُ الشرعيّ من صاحبِ الاصطلاحِ ؛ وهوَ الرسولُ الذي قالَ اللهُ عنهُ : إنّ القرآنَ أُنْزِلَ عليهِ لِيُبيّنهُ للناسِ . ومن هنا يجبُ أنْ يُنفى منَ التفسيرِ كلّ قولٍ جاءَ عن طريقِ الإسرائيليّاتِ ، أوْ كُتُبِ التّاريخِ وغيرِها . ويكونُ منَ الافتراءِ على اللهِ أنْ نزعمَ أنّ هذهِ المعاني هيَ كلامُ اللهِ ولا يوجدُ دليلٌ أو رائحةُ دليلٍ أنّ لها علاقةً بمعاني كلامِ اللهِ .

وأمّا ما يزعمهُ الكثيرُ منَ النّاسِ قديماً وحديثاً من أنّ القرآنَ يحوي العلومَ والصّناعاتِ والاختراعاتِ وأمثالها ، حتّى أضافوا لهُ كلّ عِلْمٍ مذكورٍ للمُتَقَدّمينَ والمُتأخّرينَ من علومِ الطبيعياتِ والكيمياءِ والمنطقِ وغيرِ ذلكَ ؛ فلا أصلَ لهُ .

وواقعُ القرآنِ يكذّبهُمْ . لأنهُ لمْ يقْصِدْ بهِ تقريراً لشيءٍ ممّا زعموا . وكلّ آياتهِ أفكارٌ للدّلالةِ على عظَمَةِ اللهِ وأحْكامٌ لمعالجةِ أعمالِ عبادِ اللهِ .

وأمّا ما حدثَ منَ العلومِ ، فلم تَرِدْ بهِ آيةٌ ولا جزْءُ آيةٍ فيهما أدنى دلالةٍ على أنّ أيّ علْمٍ منَ العُلومِ وما وَرَدَ فيهِ ممّا يمكنُ أنْ ينطبقَ على نظرياتٍ أو حقائقَ علميةٍ كآيةِ « اللهُ الذي يرسلُ الرّياحَ فتُثيرُ سحاباً » الآية .. فانها جاءتْ للدّلالةِ على قُدْرَةِ اللهِ لا لإثباتِ النواحي العلميّةِ . وأمّا قولُهُ تعالى : « ونَزّلْنا عليْكَ الكِتابَ تبْياناً لكلّ شيءٍ » فالمُرادُ منها لِكُلّ شيءٍ من التكاليفِ والتعبدِ وما يتعلّقُ بذلكَ ؛

بدليلِ نَصِّ الآيةِ . فإنّها تتعلّقُ بموضوع التكليفِ الذي بلّغَهُ الرسولُ للنّاسِ . ونَصّ الآيةِ :

« وَيَوْمَ نَبْعَثُ في كُلِّ أُمّةٍ شَهيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أنْفُسِهِمْ وَجِئنَا بِكَ شَهِيداً على هؤلاءِ وَنَزّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شيءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمينَ » .

فكونُ اللهِ جاءَ بالرّسول شهيداً على أُمّتهِ ، يعني شَهيداً عليها بما بلّغها . وكونهُ نَزّلَ القرآنَ لِيُبيّنَ – أي القرآن – كُلّ شيءٍ يكونُ هدىً ورحمةً وبُشرى للمُسلمينَ ، يُحتّمُ أنّ الشيءَ المقصودَ لا يتعلّق بعلْمِ الطبيعةِ أوِ المنطقِ أوِ الجغرافيا أو غيرِ ذلكَ . بلْ هوَ شيءٌ يتعلّقُ بالرّسالةِ ؛ أي أنّ الكتابَ تبيانٌ للأحكامِ والتعبّدِ والعقائدِ ، وهدًى يهدي النّاسَ ورحمةٌ لهمْ ، يُنقذهُمْ منَ الضّلالِ ، وبشرى للمسلمينَ بالجنّةِ ورضوانِ اللهِ ، ولا علاقةَ لغيرِ الدّينِ وتكاليفه بشيءٍ منْ ذلكَ .

فيتعيّنُ أنْ يكونَ معنى قولهِ « تِبياناً لكُلِّ شيءٍ » أمورَ الإسلامِ .

وأمّا قولُهُ تعالى : « ما فَرّطْنا في الكتابِ منْ شيءٍ » فالمرادُ بِ« الكتاب» اللّوحُ المَحْفُوظُ ، وهوَ كنايةٌ عنْ عِلْمِ اللهِ تعالى . وكلمةُ « كتاب » منَ الألفاظِ المُشْتَركةِ يُفَسّرُها التركيبُ الذي وَرَدَتْ فيهِ ، فحينَ يقولُ اللهُ : « ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فيهِ » يُرادُ بهِ القرآنَ وحينَ يقولُ : « ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابَ » يَقْصِدُ بهِ الكتابةَ ولكنْ حين يقولُ « وَعِنْدَهُ أُمّ الكتابِ » أو « كانَ ذلكَ في الكتابِ مَسْطُوراً » أو « مَا فَرّطْنَا في الكِتَابِ » أو « لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ » أو « إلاّ في كِتابٍ مُبينٍ » أو « كُلّ في كِتابٍ مُبينٍ » أو « وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إلاّ في كِتابٍ » يَقْصِدُ بذلكَ كلّه عِلْمَ اللهِ ؛ فقولُهُ تعالى : « وعِنْدَهُ

أمَّ الكتابِ » يقصدُ اللوحَ المحفوظَ وهو كنايةٌ عن علمِ اللهِ ، فهذا كلّهُ يدلّ على أنّهُ ليسَ المرادُ في هذه الآيةِ من كلمة الكتاب : « القرآن » . بلِ المُرادُ اللوحُ المحفوظُ وهو كنايةٌ عن علمِ اللهِ نفسه .

فلا دلالةَ في الآيةِ ، إذاً ، على أنّ القرآنَ يحوي العلومَ وأمثالَها . لأنّ مفرداته وتراكيبَهُ لا تدلّ عليها ، ولأنّ الرسولَ لمْ يُبيّنْها ، فلا علاقةَ لها به . هذا هو واقعُ القرآنِ وهو يدلّ دلالةً صريحةً واضحةً أنّهُ نصوصٌ عربيّةٌ جاءَ بها رسولُ اللهِ منْ عندِ اللهِ ، ولا تُفسّرُ بغيرِ اللغةِ العربيّةِ وسنّةِ رسولِهِ . أمّا تفسيرُهُ بالاستنادِ إلى دليلٍ شرعيٍّ وردَ في كيفيّةِ تفسيرِهِ فغيرُ واقعٍ ولا أصلَ لهُ مطلقاً .

إنّ القرآنَ نفسَهُ لمْ يُبيّنْ كيفَ تُفسّرُ آياتُهُ ، ولم يصحّ عنِ الرسولِ بيانٌ لكيفيّةٍ مُعيّنةٍ للتفسيرِ .

وأمّا تفسيرُ الصّحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم فإنْ كانَ مُستنَداً إلى سببِ النّزولِ فهوَ من قبيلِ الحديثِ الموقوفِ ، لا منْ قبيلِ التفسيرِ ، وإنْ كانَ مـنْ قبيلِ الشّرحِ والبيانِ ، فقد اختلفوا في الآياتِ ولم يحصلْ إجماعٌ منهمْ على كيفيّةٍ مُعيّنةٍ للتفسيرِ . ومنهمْ مَنْ كانَ يأخذ مِنْ أهلِ الكتابِ بعضَ الإسرائيليّاتِ ويرويها عنهُ التّابعونَ ، ومنهمْ مَنْ كانَ يرفُضُ أخذَها .

ولكنّهُمْ جميعاً كانوا يفهمونَ القرآنَ بما يعرفونَهُ منَ اللّغةِ العربيّةِ ، وبما يعرفونَ منْ سنّةِ رسولِ اللهِ قولاً وفعلاً وسكوتاً ووصفاً بخَلْقِ وخُلُقِ رسولِ اللهِ وذلكَ مشهورٌ عنهم جميعاً . ومَنْ كانَ يتحرّجُ عن تفسيرِ بعضِ الكلماتِ أوِ الآياتِ فقدْ كانَ تحرّجُهُ للوثوقِ منَ المعنى لا على ما وَرَدَ بهِ النصّ حتى لا يفتيَ إلا بعدَ علمٍ موثوقٍ . ولكنّ ذلكَ لا يُسمّى إجماعاً لأنّهُ لا يكشفُ عنْ دليلٍ منَ الرسولِ . فبيانه ، كما قلنا ، سُنّةٌ لا تفسيرٌ .

ولمّا كانَ الصحابةُ هم أقربَ النّاسِ إلى الصّوابِ في تفسيرِ القرآنِ لمعرفتهم العميقةِ بأسرارِ اللغةِ العربيّةِ وملازمتِهِم للنبيِّ الذي أُنْزِلَ عليهِ القرآنُ ، اتفقوا على جعْلِ اللغةِ العربيّةِ والشّعرِ الجاهليِّ والخُطَبِ الجاهليّةِ وغيرِها الأدواتِ الوحيدةِ لِفَهْمِ مفرداتِ القرآنِ وتراكيبِهِ .

وفي وقوفِهِم عندَ حدِّ ما وَرَدَ عنِ الرّسولِ ، وإطلاقِ عقلِهِم في فهْمِ القرآنِ خيرُ طريقةٍ تُتَّبَعُ ويُقتدَى بها في فهْمِ القرآنِ ، ولذلكَ فإنّا نرى أنّ طريقةَ تفسيرِهِ لا تتعدّى اتّخاذَ اللغةِ العربيّةِ ، والسنّةِ النبويّةِ الأداةَ الوحيدةَ لِفَهْمِ القرآنِ وتفسيرِهِ ، منْ حيثُ مفرداتِهِ وتراكيبُهُ ، ومن حيثُ المعاني الشرعيّةُ والأفكارُ التي لها واقعٌ شرعيٌّ . كما نرى أنْ يُطْلَقَ للعَقْلِ فَهْمُ النصوصِ بقدرِ ما يدلُّ عليهِ كلامُ العربِ ومعهودُ تصرّفِهِم في القولِ ، وبما تدلُّ عليهِ الألفاظُ منَ المعاني الشّرْعيّةِ الواردةِ بنصٍ شرعيٍّ من قرآنٍ أو سُنّةٍ غيرِ مُقيّدٍ بما فهِمَ الأوّلونَ السابقونَ ، لا العلماءُ ولا التّابعونَ حتى ولا الصّحابةُ ، نشأتِ اجتهاداتٌ قد تُخطِىءُ وتُصيبُ . ربما أرْشدَ العقلُ إلى فهْمِ آيةٍ كانَ لها واقعٌ للمفسرِ من خلالِ كثرةِ مطالعاتِهِ للعربيّةِ والشريعةِ ، أو ظهرَ منْ تجدّدِ الأشياءِ وتقدّمِ الأشكالِ المدنيّةِ والوقائعِ والحوادثِ ؛ فبإطلاقِ العقلِ بالفهْمِ لا بالوضعِ يحصُلُ الإبداعُ في التفسيرِ وذلكَ في حُدُودِ ما تقتضيهِ كلمةُ التفسيرِ منَ الحمايةِ والصّوْنِ منَ الوقوعِ في ضلالِ الوضعِ لمعانٍ لا تمتّ إلى النّصِ بِصِلةٍ منَ الصّلاتِ ، وهذا الانطلاقُ في الفهْمِ وإطلاقِ العنانِ للعقلِ بأقصى ما يَفْهَمُهُ منَ النصِّ دونَ التقيّدِ بفهمِ أيِّ إنسانٍ ما عدا النبيِّ (ص) يُحتّمُ إبعادَ الإسرائيليّاتِ كلّها ويُوجِبُ الاقتصارَ في القصصِ على ما وَرَدَ بهِ القرآنُ عنها ، يُضافُ لذلكَ إبعادُ ما يزعمونَ منْ علومٍ تضمّنَتْها القرآنُ . وهنا يجبُ الوقوفُ لننظر في ما

تَعنيه تراكيبُ القرآنِ منَ الآياتِ الباحثةِ في الكونِ ، وما قُصِدَ منها منْ بيانِ عَظَمَةِ اللهِ .

هذهِ هيَ طريقةُ تفسيرِ القرآنِ التي يجبُ أن يلتزمَها المفسِّرُ . وأن يقومَ بأعبائِها مَنْ يريدُ تفسيرَ القرآنِ الكريمِ .

علم الحديث

هوَ علمٌ بالقوانينِ التي يُعْرَفُ بها أحوالُ السَّنَدِ والمَتْنِ ؛ وغايتُهُ معرِفَةُ الحديثِ الصَّحيحِ من غيرِهِ ؛ وينقسِمُ إلى قسمينِ :

علم الحديثِ الخاصِّ بالرِّوايةِ .

وعلم الحديثِ الخاصِّ بالدِّرايةِ .

أمّا الخاصَّ بالروايةِ فيشتملُ على نَقْلِ أقوالِ النبيِّ (ص) ، وأفعالِهِ وتقريراتِهِ وصفاتِهِ ورواياتِها وضبطِها وتحريرِ ألفاظِها ، وأما الخاصَّ بالدِّرايةِ فيعرفُ منهُ حقيقةُ الرِّوايةِ وشروطُها وأنواعُها وأحكامُها وحالُ الرّواةِ وشُرُوطُهُمْ وأصنافُ المروياتِ وما يتعلّقُ بها . وتشملُ الدرايةُ معرفةَ المعنى الذي تضمّنَهُ الحديثُ من حيثُ مناقضتُهُ للنصِّ القطعيِّ .

الحديث

ينبغي الوقوفُ على معاني الألفاظ التي تدورُ بينَ المُحدِّثينَ ؛ وهيَ الحديثُ والأثَرُ والسنّةُ ، هذا منْ حيثُ الإطلاقُ العامَّ والمَتْنُ والسَّنَدُ والمُسْتَنَدُ والمستنِدُ من ناحيةِ ألفاظِ الحديثِ وروايتهِ . والمُحدِّث من ناحيةِ الرواةِ .

أمّا بيانُ معاني هذه الألفاظِ في اصطلاحِ الحديثِ فهو :

١ ـ **الحديث** : ما أُضيفَ إلى النبيّ (ص) من أقوالٍ أوْ فعـلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ خَلْقيّ ـ بفتح الخاء ـ أي بالخلقةِ تكونُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ ليسَ بالطويل ولاَ بالقصيرِ ، أو خُلُقيّ ـ بضم الخاء ـ أي مُتعلّقٍ بالخُلُقِ لكونهِ (ص) لا يُواجهُ أحداً بمكروهٍ . والخبرُ والسّنّةُ لا يتعدّيانِ هذا المعنى نفسهُ ، فهما لفظانِ مرادفانِ للفظِ الحديثِ ، وكلّها أي الحديث والخبرُ والسنّةُ بمعنى واحدٍ . وأمّا الأثرُ فهو الحديثُ الموقوفُ على الصّحابةِ رضي الله عنهم .

٢ ـ **المتن** : ما تنتهي اليهِ غايةُ السّنَدِ منَ الكلامِ . والسّنَدُ هـــوَ الطريقُ الموصلَةُ إلى المتنِ ، أي الرجالُ المُوصلُونَ اليهِ ، والإسنادُ رَفْعُ الحديثِ لقائلِهِ . والمُسْتَنَدُ ما اتّصَلَ سَنَدُهُ من أوّلِهِ إلى مُنتهاهُ ولو كانَ موقوفاً .

ويُطلَقُ المسْنَدُ أيضاً على الكتابِ الذي جمعَ مرويّاتِ الصّحابةِ ، أمّا المسْنِد ـ بكسر النون ـ فهو راوي الحديثِ بإسنادِهِ .

٣ ـ **المحدث** : مَنْ يحملُ الحديثَ ويعتني بهِ روايةً ودرايةً .

روايةُ الحديثِ وأقسامه

تجوزُ روايةُ الحديثِ بالمعنى ، لأنّ التعبّدَ بمعناهُ لا بألفاظهِ ، والوحيَ معنى الحديثِ لا ألفاظهُ .

ينقسمُ الخبرُ المرادفُ للحديثِ والسنّةِ باعتبارِ طُرقِ الخبرِ إلى متواتــرٍ و « آحادٍ » .

المتواترُ ما جمعَ أموراً أربعةً :

١ – أنْ يكونَ العددُ أكثرَ من خمسة .

٢ – أنْ يكونَ تواطؤُهُمْ على الكذبِ مستحيلاً .

٣ – أن يرْووا ذلكَ عن مِثْلِهِمْ منَ الابتداءِ إلى الانتهاءِ .

٤ – أنْ يكونَ مُسْتَنَدُ انتهائِهِمْ إلى الحسِّ ، لأنَّ العقلَ الصرفَ يمكنُ أنْ يُخْطِىءَ وإذا لم يكنْ مستنداً إلى الحسِّ فلا يُفيدُ اليقينَ .

خبر الآحاد

ينقسمُ منْ حيثُ عددُ الرّواةِ إلى ثلاثةِ أقسام :

١ – **الغريب** : الرّاوي الذي ينفردُ بروايتِهِ .

٢ – **العزيز** : ما رواهُ أكثرُ من واحدٍ وأقلَّ منْ أربعةٍ .

٣ – **المشهور** : ما زادَ نَقَلَتُهُ عن ثلاثةٍ ، ولمْ يصِلْ إلى مستوى المتواتر .

والإسنادُ في خبرِ الآحادِ غريباً كان أو عزيزاً أو مشهوراً لهُ نهايةٌ ، فإمّا أنْ ينتهي بإسنادهِ إلى النبيِّ (ص) ، أو إلى الصّحابةِ ، أو إلى التّابعينَ فيكونُ منْ حيثُ انتهاءُ السندِ ثلاثةُ أنواعٍ :

١ – **المرفوع** : وهوَ ما أُضيفَ إلى النبيِّ (ص) خاصّةً ، قولاً أوْ فِعْلاً أو تقريراً أو وصفاً .

٢ – **الموقوف** : وهو المرويّ عنِ الصحابةِ قولاً وفعلاً ، وهذا النوعُ لا تقومُ بهِ حجّةٌ لأنَّ اللهَ تعالى يقولُ : « وما آتاكُمُ الرسولُ فخذوهُ وما نهاكُمْ عنهُ فانتهوا » .

٣ – **المقطوع** : وهو الموقوفُ عنِ التابعينَ قولاً وفعلاً .

أقسام خبر الآحاد

ينقسمُ خَبَرُ الآحادِ عندَ أهلِ الحديثِ منْ حيثُ قبولُهُ أو عدمُ قبولِهِ إلى أربعة أقسامٍ : صحيحٍ وحسنٍ وضعيفٍ وموثق .

١ ـ **الصحيح** : هو الحديثُ الذي يتصلُ إسنادُهُ بنقلِ العَدْل الضابطِ عنِ العدْلِ الضّابطِ إلى منتهاهُ ، ولا يكونُ شاذّاً ولا مُعَلّلاً .

٢ ـ **الحسن** : هو ما عُرِفَ مَخْرَجُهُ ، واشهر رجالُهُ وعليهِ يدورُ أكثرُ الحديثِ ، وهو الذي يقبلُهُ أكثرُ العلماءِ ، ويستعملُهُ أكثرُ الفُقهاءِ ، أيْ أنْ لا يكونَ في إسنادِهِ مَن يتّهمُ بالكذبِ ولا يكونُ حديثاً شاذّاً .

٣ ـ **الضعيف** : هو الذي لمْ تجتمِعْ فيهِ صفاتُ الصّحيح ولا صفاتُ الحَسَنِ ، ولا يحتجّ بهِ أبداً .

٤ ـ **الموثّقُ** : أن يكونَ الراوي ثقةً ، أي مأموناً منَ الكذبِ ولو لمْ يكنْ مُسلِماً .

الحديث المردود

١ ـ **المعلّق** : ما سَقَطَ منهُ راوٍ فأكثرُ ، كأن يقول : قالَ رسولُ اللهِ (ص) كذا أو فعلَ كذا .

٢ ـ **المعضل** : ما سقطَ منهُ اثنانِ فأكثرُ في موضعٍ أوْ مواضعَ .

٣ ـ **المنقطع** : ما سقطَ من رواتِهِ راوٍ واحدٌ .

٤ ـ **المعلل** : ما كانَ فيهِ علّةٌ ، وهو الحديثُ الذي اطُّلِعَ فيهِ على علّةٍ تَقْدَحُ في صحتِهِ .

٥ ـ المُنكَر : ما انفردَ به الرّاوي غيرُ الثّقة .
٦ ـ الموضوع : وهوَ المُختَلَقُ . ـ لا أصلَ لهُ بتاتاً ـ .

هذه طائفةٌ منْ أنواعِ الأحاديثِ المردودةِ وما هيَ بكلِ الأنواعِ ، بل هنالكَ أنواعٌ كثيرةٌ اكتُفِيَ بذكرِ بعضها .

الفرق بين القرآن والحديث القدسي

إنّ القرآنَ ما كانَ لفظُهُ ومعناهُ منْ عندِ الله بوحيٍ جليّ . وأمّا الحديثُ القُدسيّ فهو المعنى المُلهَمُ منَ الله في اليَقَظَةِ أو المنامِ ؛ أمّا لفظُهُ فَمِنَ الرسولِ . والقرآنُ لفْظُهُ معجزٌ ومنزلٌ بواسطةِ جبريلَ سلامُ الله عليه .

والحديثُ القدسيّ بدونِ واسطةٍ ، وغيرُ مُعْجزٍ .

ضعف سند الحديث لا يقتضي ردّه

فمَنْ وجدَ حديثاً بإسنادٍ ضعيفٍ فعليهِ أنْ يقولَ إنّهُ ضعيفٌ بهذا السّنَدِ . ولا يحكمُ بضعفِ المَتنِ مُطْلقاً من غيرِ تقييدٍ . ولذلك لا يقتضي ردّ الحديثِ ؛ على أنّ هناكَ أحاديثَ لا تثبتُ منْ جهةِ الإسنادِ ، ولكنْ لمّا تلقّتْها العامّةُ عنِ العامّةِ اغتنَوا بصحتّها عندهم عن طلب الإسنادِ .

والأمثلةُ على ذلكَ كثيرةٌ كحديثِ « لا وصيةَ لوارثٍ » وحديثِ « الديّةُ على العاقِلَةِ » .

التاريخ

ليسَ التاريخُ مصدراً للنظامِ والفكرِ ، بلْ يُؤخَذُ النظامُ من مصادرهِ

الفكريّةِ لا مِنَ التاريخِ ، فحينَ نريدُ أن نفهمَ النظامَ الشيوعيّ لا نأخذُهُ من تاريخِ روسيا ، بلْ نأخذُهُ من كتبِ المبدإ الشيوعيّ نفسه ، وحينَ نريدُ أن نعرفَ الفقهَ الفرنسيّ لا نأخذُهُ من تاريخِ فرنسا ، بلْ منْ مصادرِ اللغةِ الفرنسيّة .

وهذا ينطبقُ على كلّ نظامٍ أو قانونٍ .

وللتاريخِ ثلاثةُ مصادرٍ :

أحدُها : الكتبُ التاريخيّةُ .

الثاني : الآثــارُ .

الثالث : الرواية .

لمْ يكنْ للمسلمينَ باعٌ في التاريخِ ، تاريخِهِم أو تاريخ الأممِ الأخرى وإن كانتْ طريقتُهُمْ ، في كتابةِ التاريخِ ، هيَ الطريقة الصحيحة كروايةِ الخبَرِ عمّنْ شاهدَهُ أو روايةِ الكتّابِ عمّنْ روى الخبرَ عمّنْ شاهدهُ .

وفي تاريخِ الأمَمِ الأخرى اعتمدوا على رواياتٍ ضعيفةٍ حُشيتْ بالأساطيرِ والقِصَصِ ، وفي تاريخِ الإسلامِ لمْ يُدَقّقُوا في الروايــــة تدقيقَهُمْ في السّيرةِ والحديثِ ، واقتصروا على أخبارِ الخلفاءِ والرواةِ ، ولمْ يُعْنَوا بأخبارِ المُجتَمَعِ وأحوالِ النّاسِ . ولذلك لا يُعطي التاريخُ الإسلاميّ صورةً كاملةً عنِ المجتمعِ أو عنِ الدولةِ وإنما يمكنُ أخــــذُ هذه الصورةِ من كُتُبِ السيرةِ بعْدَ تحقيقها . ومن كُتُبِ الحديثِ التي رُوِيَتْ فيها أخبارُ الصّحابةِ والتابعينَ .

والحقّ أنّ التاريخَ الإسلاميّ يحتاجُ إلى إعادةِ نظرٍ في تحقيقِ ما وردَ منْ حوادثَ في كُتُبِهِ ، عن طريقِ التّحقيقِ في أمْرِ الرُّواةِ والمُستَنَدات ، وفي الحوادثِ نفسِها ومحاكمتِها على ضوءِ الوقائعِ والرواياتِ .

ولا أهميةَ لِما حدثَ في غيرِ زمَنِ الصّحابةِ . أمّا ما حصلَ مِنَ الصحابةِ فإنّهُ موضِعُ البحثِ . لأنَّ إجماعَ الصحابةِ دليلٌ شرعيٌ . ولأنَّ هنالكَ أحكاماً كثيرةً تجدّدتْ بتجدّدِ الحياةِ ، وعُولِجَتْ مشاكلُ مِنَ الصحابةِ أنفسِهِمْ . فلا بُدَّ منْ معرفَتِها من ناحيةٍ تشريعيّةٍ ، فتاريخُ الصّحابةِ مادّةٌ من موادِّ التشريعِ .

إنَّ كثيراً من شؤونِ الجهادِ ، ومعاملةِ أهلِ الذمّةِ ، والخراجِ والعُشْرِ ومعرفةِ كونِ الأرضِ عُشْريةً أمْ خراجيّةً ، أي أيها أُخِذَ صُلحاً وأيّها عَنْوَةً ، والأمانِ والهدنَةِ ، وأحكامِ الغنائمِ ، والفيءِ وأرزاقِ الجُنْدِ ، كلّها حوادثُ وأحكامٌ صارَتْ عمليّةً في الدولةِ ، فلا بُدَّ مِنْ معرِفَتِها لاتخاذِ ما أجْمَعَ عليهِ الصّحابةُ ، واعتبارِهِ دليلاً شرعيّاً يُحْتَجُّ بهِ . ولا سيما ما أجْمَعَ عليهِ الخلفاءُ الراشدونَ من تسييرِ الحُكْمِ والإدارةِ والسياسةِ . فإنّهم خيرُ مَنْ آتاهُ اللهُ عقليّةَ حُكْمٍ ، وخيرُ مَنْ يَفْهَمُ تطبيقَ الأحكامِ في الدولةِ على الرعيّةِ ، مسلمينَ كانوا أو ذِمّيّينَ . ولهذا فلا بُدَّ من معرفةِ التاريخِ الإسلاميّ في عصرِ الصحابةِ . ولا بأسَ بمعرفةِ تاريخِهِمْ الصحيحِ فيما بعدَ ذلكَ .

الفقه

الفقهُ في اللغةِ : الفَهْمُ ومنهُ قولهُ تعالى : « ما نَفْقَهُ كثيراً ممّا تقولُ » أيْ لا نَفْهَمُ . وفي عُرْفِ المُتشرّعينَ الفقه : عِلْمٌ خاصٌ بالأحكامِ الشرعيّةِ الفرعيّةِ بالنّظَرِ والاستدلالِ . وقد بدأ مُنذُ بدأتِ هذهِ الأحكامُ وذلكَ بعدَ الهجرَةِ من مكّةَ إلى المدينةِ ، لأنَّ رسول الله (ص) بُعِثَ وأقامَ في مكّةَ ثلاثَ عشرةَ سنةً ، ثم أقامَ في المدينةِ نحو عَشْرِ سنينَ ،

وكانَ القرآنُ ينزلُ طَوالَ هذهِ المدّةِ ، غير أنّ آياتِ الأحكامِ كانت تنزلُ في المدينةِ . وكانَ الرسولُ يتحدّثُ بها وبما تنطوي عليهِ منَ الأحكامِ المُتعلّقةِ بالحوادثِ والمعالجةِ لما يحْصُلُ من مشاكلَ . والقسمُ الذي نزلَ بمكة يقْرُبُ من ثلثي القرآنِ ، وسُمّيتْ آياتُهُ مكّيّةً لأنّها في مجموعها لا تكادُ تتعرّضُ لشيءٍ منَ الأحكامِ ، بل تقتصرُ على بيانِ أُصولِ الدينِ والدّعوةِ إليها ؛ كالإيمانِ باللهِ ورسولهِ واليومِ الآخرِ ؛ والأمرِ بالصّلاةِ والاتصافِ بالصّفاتِ الخُلُقيّةِ كالصدقِ والأمانةِ ؛ والنهي عنِ الأعمالِ السيّئةِ كالزّنا والقَتْلِ ووَأْدِ البناتِ . والتطفيفِ في الكيْلِ والميزانِ وما شابهَ ذلكَ . والقسمُ الثاني الذي نزلَ في المدينةِ يقاربُ ثُلُثَ القرآنِ ، وسُمّيتْ آياتُهُ مدنيّةً وهي آياتُ الأحكامِ وما فيها من معاملاتٍ كالبيعِ والإجارةِ والرّبا ، وحدود كحدّ الزّنا والسّرقةِ ، ومن جناياتٍ كقتلِ القاتلِ العَمْدِ وعقوبةِ قُطّاعِ الطّرقِ ، ومن بيّناتٍ كشهادةِ الزّنــــا وسائرِ الشّهاداتِ .

ونزلتْ كذلكَ بقيّةُ أحكامِ العباداتِ ؛ كالصّومِ والزّكاةِ والحجِ والجهادِ .

نشوء الفقه الإسلامي

الفِقْهُ منْ أجَلِّ المعارفِ الإسلاميّةِ وأعْظَمِها تأثيراً على المجتمعِ ، وهوَ من أهمِّ فروعِ الثقافةِ الإسلاميّةِ . وهذهِ الثقافةُ هي الكتابُ والسنّةُ وما استُمِدَّ منهما ووُضِعَ من أجْلِ فَهْمِهما .

فقد وردَ أنّ النبيّ (ص) بعثَ عليّاً بن أبي طالب سلامُ اللهِ عليهِ إلى اليمنِ قاضياً ، وقال لهُ : « إنّ اللهَ سيهدي قلْبك ويُثبّتُ لسانَكَ ، فإذا

جلَسَ بينَ يديكَ الخَصمانِ فلا تقضِ حتى تَسْمَعَ منَ الآخرِ كما سمعْتَ من الأوّلِ ، فإنّهُ أحرى أن يُبيّنَ لكَ القضاءَ » .

وأرسلَ (ص) حُذَيْفَةَ بن اليمانِ للقضاءِ بينَ جارينِ اختصما على جدارٍ بيْنهما ، ادّعى كلّ منهما أنّهُ لهُ .

وبوفاةِ الرسولِ (ص) في السنةِ الحاديةِ عشرةَ للهجرةِ ابتدأ عَهْدُ الصّحابةِ ، وهوَ عَهْدُ التفسيرِ ، وانفتَحَتْ أبوابُ الاستنباطِ فيما لا نصَّ فيهِ منَ الوقائعِ . وقد نَقَلَ المؤرخونَ والمحدّثونَ والفقهاءُ كثيراً من اجتهاداتِ الصّحابةِ ، ومنها يتبيّنُ مَبْلَغُ تقيّدهم بالشّريعةِ ومَبْلَغُ انطلاقِهِمْ في فَهْمِها . فقد وقَعَتْ لعُمَرَ قصّةُ رجلٍ قتَلَتْهُ امرأةُ أبيهِ وخليلُها ، فتردّدَ عُمَرُ رضيَ اللهُ عنهُ وتساءَلَ : هل يُقتَلُ الكثيرُ بالواحدِ ؟ فقالَ لهُ عليّ سلامُ اللهِ عليهِ : أرأيتَ لوْ أنّ نفراً اشتركوا في سَرِقَةِ جزُورٍ ، فأخذَ هذا عضواً وهذا عُضواً أكُنْتَ قاطِعَهُمْ ؟ قالَ : نعمْ ، قالَ : فكذلكَ . فعَمِلَ عُمَرُ برأيِ عليّ ، وكتبَ إلى عامِلِهِ أن اقتُلْهُمَا ، فلو اشتركَ فيه أهْلُ صنعاءَ لَقَتَلْتُهُمْ . ولما اختلفوا في المسألةِ المُشتركةِ وهي التي تُوفِّيَتْ فيها امرأةٌ عن زوجٍ وأمٍّ وإخوة أم وإخوةٍ أشقّاء ، فأعطى عُمَرُ للزوجِ النصفَ ، وللأم السدسَ ، وللإخوة للأمّ الثلثَ ، فلا يبقى شيء للإخوة الأشقّاء . فقيلَ لهُ : هَبْ أنّ أبانا كانَ حِماراً ، ألسنا منْ أم واحدةٍ ؟ فعدلَ عن رأيهِ وأشْرَكَ بينهُمْ .

وكانوا يتعرّفونَ المصلحةَ التي جاءَ النصّ منْ أجلِهَا إذا كانت تُفْهَمُ منَ النصِّ ، وكانتْ وجهَتُهُمْ جميعاً الحقّ والصوابَ . وكانَ يرجعُ بعضُهم إلى بعضٍ . وإذا اختَلَفَ رأيُهُمْ في بعضِ الأحكامِ كان اختلافاً نادراً في الفَهْمِ لا في طريقةِ الفَهْمِ . ولما اتّسَعَتِ الفتوحاتُ وتفرّقَ

الصحابةُ في مُختَلَفِ الأمصارِ ولمْ يَعُدْ منَ الميْسورِ أنْ يجتمعَ هؤلاءِ الصحابة كُلَّما عرَضَت واقعةٌ لا نَص فيها ، انفردَ كلُّ صحابيٍّ في إعطاءِ رأيهِ دونَ أنْ يرجعَ لغيرِهِ ، لتعذّرِ الاجتماعِ مع مُباعَدةِ الأمصارِ وضرورةِ إعطاءِ الرّأيِ في الحادثةِ الواقعةِ في المِصرِ الذي هوَ قاضٍ فيهِ .

أثر الخلافات بين المسلمين

لقدْ وقعَ في عهدِ الصحابةِ والتابعينَ حادثانِ : أحدهُما فتنةُ عثمانَ . والثاني المناظراتُ التي حصلَتْ بينَ العلماءِ ، فنتجَ عن ذلكَ اختلافٌ في أنواعِ الأدلّةِ الشرعيّةِ أدّى إلى وجودِ أحزابٍ سياسيّةٍ جديدة ، كما أدّى إلى وجودِ مذاهبَ فقهيّةٍ متعدّدة . وقد نشأ ذلك بوضوحٍ بعدما قُتلَ عثمانُ ابنُ عفّانَ رضيَ اللهُ عنهُ ، وبويعَ بالخلافةِ عليّ بن أبي طالبٍ سلامُ اللهِ عليهِ ، ونازعهُ عليها معاويةُ بنُ أبي سفيانَ ، واشتعلت الحربُ بينَ الفريقينِ ، وانتهتْ إلى تحكيمِ الحكَمَينِ . وقد نتجَ عن ذلكَ نُشوءُ أحزابٍ سياسيّةٍ جديدة لمْ تكنْ منْ قبلُ ، وصارتْ لهذهِ الأحزابِ آراءٌ جديدةٌ . وقد ابتدأ الرأيُ سياسياً بشأنِ الخليفةِ والخلافةِ ، ثمّ شملَ الأحكامَ . أو كثيراً منها .

نشأتْ جماعةٌ منَ المسلمينَ شَجَبَتْ سياسةَ عثمانَ في خلافتهِ ونقمَتْ على عليٍّ قبولَهُ التحكيمَ . وعلى معاوية تولّيه الخلافةَ بالقوّةِ ؛ فخرجتْ عليهمْ جميعاً . وكانَ رأيُهُمْ أنّ الخلافةَ بيعةٌ اختياريّةٌ يقومُ بها المسلمونَ نحوَ الخليفةِ بمحضِ اختيارِهِمْ دونَ إكراهٍ ولا إجبارٍ ، وكلُّ مَنْ توفَّرَتْ فيهِ الكفايةُ للخلافةِ يصِحُّ أنْ يكونَ خليفةً يبايعهُ المسلمونَ ، وعندئذ تنعقدُ الخلافةُ لهُ ببيعتهِ ما دامَ رجلاً سياسياً مسلماً عدلاً ولو كانَ عبداً

حبشياً . ومن آرائهم أنَّ طاعةَ الخليفةِ واجبةٌ إذا كانَ أمرُهُ في حدودِ الكتابِ والسنّةِ ، وإذا تجاوزَهما فلا طاعةَ لهُ .

وهؤلاءِ – وهم الخوارجُ – لا يأخذونَ بالأحكام التي وردتْ في الأحاديثِ التي رواها عثمانُ أو عليّ أو معاويةُ أوْ صحابيّ ناصرَ واحداً منهمْ وروى أحاديثَهُمْ وآراءهُمْ وفتاويهمْ . ثم رجّحوا كلّ ما رُويَ عمّنْ يرضَوْنَ عنهُ واعتبروا رأيهُ ، ووثقُوا بعلمائهِمْ دونَ غيرهم . ولهمْ فِقْهٌ خاصّ ؛ أمّا الجماعةُ الثانيةُ منَ المسلمينَ – وهيَ الشيعةُ – فقد أحبّتْ عليّاً بن أبي طالبِ سلامُ اللهِ عليهِ ، وأحبّتْ ذرّيّتهُ ورأتْ أنّهُ هو وذرّيّتهُ أحقّ بالخلافةِ من كلِّ أحدٍ . وأنهُ هو الذي أوصى إليهِ الرسولُ بالخلافةِ منْ بعدهِ .

وقد روَوْا أحاديثَ كثيرةً نقَلَها عنِ الرسولِ جمهورُ الصحابةِ . ولمْ يُعوّلوا على آراءِ بعضِ الصحابةِ ؛ بلْ على الأحاديثِ التي رَواها آلُ البيتِ سلامُ اللهِ عليهم ؛ والذينَ ناصروهُمْ واقتدوا بهم من الصحابةِ (رضوانُ اللهِ عليهِم) . وعلى الفتاوى التي صدرَتْ عنهم . وكانَ لهمْ فِقْهٌ خاصّ . وأمّا الفِئَةُ الثالثةُ وهي السنة فقد رأتْ أنّ الخليفةَ يجبُ أن يكونَ منْ قريشٍ إن وُجد ، وهمْ يحملونَ كلّ إكبارٍ ومحبّةٍ لجميعِ الصحابةِ دونَ استثناء ويؤوّلونَ ما كانَ بينهُمْ من خصوماتٍ بأنّها كانتْ خصوماتٍ اجتهاديّةً في أحكامٍ شرعيّةٍ ظنيّةٍ ، لا ترتبطُ بكفرٍ أو إيمانٍ . وكانوا يحتجّونَ بكلّ حديثٍ صحيحٍ رواهُ صحابيّ بلا تفريقٍ بينَ الصحابة ، لأنّهم يعتقدونَ أنّ أصحابَ النبيّ كلهمْ عدولٌ ويأخذونَ بفتاوى الصحابة وآرائهِم .

ويؤخذ على هذه النظرة أنها قدّمتْ رأيين في معنى الصحبة ولم تتفقْ على واحدٍ منهما .

إنّ علماءَ الحديث يقولونَ : إنّ الصحبةَ تتحققّ وتثبتُ للذي عاشَ في زمن رسول الله (ص) ورآهُ وسمعَ حديثَهُ.

لكنّ علماءَ الأصول يَشْجبونَ هذا الرأي ويستنكرونهُ ويقولونَ : إنّ الصحبةَ لا تتحققُ ولا تثبتُ إلاّ لمنْ عاشرَ الرسولَ (ص) سنةً أو سنتينَ، وغزا مع الرسول غزوةً أو غزوتين، وأنسَ الرسولُ من صحبته.

ولو أخذَتِ الفئةُ الثالثةُ بهذا الرأي ، وسلَكَتْ هذا الطريقَ لَسَقَطَ العديدُ منَ الذينَ تُسمّيهمْ « صحابة » وتأخُذُ عنهمُ الحديثَ.

وهذا الاختلافُ جعلَ أحكامَ الفئاتِ الثلاثِ لا تتفقُ مع بعضها في عدّة موضوعاتٍ لاختلافها في الحكمِ وفي طريقةِ الاستنباطِ ، وفي أنواعِ الأدلّة.

ومن ذلكَ يتبيّنُ أنّ الفتنةَ التي حصلتْ ، أوْجَدَتْ حالةً سياسيّةً وفقْهيّةً أدّتْ إلى اختلافٍ كانَ لهُ أثرُهُ في التاريخِ ، ولكنّهُ لم يكنِ اختلافاً على الشريعةِ ، وإنما كانَ اختلافاً في فهْمِ الشريعةِ.

ولذلكَ كانَ المختلفونَ جميعُهُمْ مسلمينَ ، وإن تجاوزَ اختلافُهُمُ الفروعَ والأحكامَ إلى الأصولِ والأدلّةِ وطريقةِ الاستنباطِ.

وأمّا المناظرات التي حصلتْ بينَ العلماءِ فقدْ أدّتْ إلى اختلافات فقهيّة ولمْ تؤدّ إلى اختلافات سياسيّة ، لأنّها لمْ تكنِ اختلافاً في الخليفةِ والخلافةِ ونظامِ الحُكْمِ . وإنّما كانتْ اختلافاً في الأحكامِ وطريقةِ استنباطها ، ولذلكَ كانَ بعضُ المجتهدينَ يرى أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ لا تتعدّى الكتابَ والسنّةَ والإجماعَ ، والعقلَ . واعتبارُ هذينِ الدليلينِ الآخرينِ : الإجماع والعقل منْ حيثُ رجوعُهُما إلى الكتابِ والسنّةِ كاشفٌ عن وجودِ دليلٍ شرعيّ . وبعضُهُمْ يرى أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماع

والقياسُ والاستحسانُ ومذهبُ الصحابيِّ وشرعُ مَنْ قَبْلَنا ، وبعضُهُمْ يرى أنّ الأدلّةَ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ . ومنهم من يرى أنّ الأدلّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والقياسُ والمصالحُ المُرسَلَةُ . وهذا الاختلافُ أدّى إلى اختلافِ في الأدلّةِ الشرعيّةِ فأدّى ذلكَ إلى اختلافِ طريقةِ الاجتهادِ ، وهكذا نشأ بعد طبقةِ التابعينَ الاختلافُ في طريقةِ استنباطِ الأحكامِ ، وصارَتْ لكلِّ مجتهدِ طريقةٌ خاصّةٌ .

وقد نشأ عنْ هذا الاختلافِ في طريقةِ الاستنباطِ وجودُ مذاهبَ فقْهيّةٍ متعدّدةٍ أدّتْ إلى نموّ الثروةِ الفقهيّةِ ، وجعلتِ الفقْهَ يزدهرُ ازدهاراً كبيراً ، وذلكَ لأنّ الخلافَ في الفَهْمِ طبيعيّ وهو يساعدُ على نمو الفكرِ . وقد كان بعضُ الصحابةِ يخالفُ البعضَ الآخرَ . فقد خالفَ عبدُالله بن عباس علياً سلامُ اللهِ عليهِ ، وزيداً بن ثابت وعمر رضيَ اللهُ عنهما ، معَ أنّهُ أخذَ عنهُمْ . وخالفَ كثيرٌ منَ التابعينَ بعضَ الصحابةِ في الوقتِ الذي أخذوا العلمَ عنهُمْ ، وخالفَ مالكٌ كثيراً من أشياخهِ ، وخالفَ أبو حنيفةَ جعفراً الصادقَ في بعضِ المسائلِ معَ أنّهُ تلميذُهُ ، وخالفَ الشافعيّ مالكاً في كثيرِ منَ المسائلِ ، وهو تلميذُهُ أيضاً . وهكذا كانَ العلماءُ يُخالفُ بعضُهُمْ بعْضاً ، والتلاميذُ يخالفونَ أشياخَهُمْ وأساتذتهم ؛ وما كانُوا يَعدّونَ ذلكَ سوءَ أدبِ أو خروجاً عن أشياخِهِمْ ؛ وذلكَ لأنّ الإسلامَ حثّ على الاجتهادِ ، فكانَ لكلّ عالمٍ أنْ يَفْهَمَ ويجتهدَ وأنْ لا يَتَقَيّدَ بصحابيّ أو شيخِ أو أُستاذِ . وقد كانَ لهؤلاءِ التلاميذِ الفضلُ الأوّلُ في نشرِ مذاهب أساتذتِهِمْ وأئمّتِهِمْ في شرحِ الفقهِ وازدهارهِ . ويعتبرون عصرهمْ أزهرَ من عصرِ الأئمّةِ أنفسِهِمْ ، لأنّ هذا العصرَ هو الذي فُصّلَتْ بهِ الأحكامُ والأدلّةُ . ولأجلِ ذلكَ اندفعَ الفقهاءُ في دراسةِ الفقْهِ وشرْحهِ ولا سيّما علْمُ أصولِ الفقْهِ الذي يُعَدّ

الأساسَ الحقيقيَّ للفقهِ . وظلّ أمرُ الفقهِ يَشِعُّ حتى ازدهرَ أيّما ازدهار ، وكانَ أوجُ ازدهارِهِ في القرنِ الرّابعِ الهجري بَعْدَ القرن الذي تكوّنتْ فيهِ المذاهبُ .

هبوط الفقه الإسلامي

بعدَ تلاميذِ المجتهدينَ جاءَ أتباعُ المذاهبِ ومُقلّدُوها . فلمْ يستمرّوا على الطريقةِ التي سارَ عليها الأئمّةُ وأصحابُ المذاهبِ في الاجتهادِ واستنباطِ الأحكامِ ، ولا على الطريقةِ التي سارَ عليها تلاميذُ المجتهدينَ منْ تتبّعِ الدّليلِ وبيان وجهِ الاستدلالِ والتفريعِ على الأحكامِ ، وشرحِ المسائلِ ، وإنما عُنِيَ أتباعُ كلٍّ إمامٍ ، وعلماءُ كلٍّ مذْهبٍ بالانتصارِ لمذهبهمْ وتأييدِ فروعهِ وأصولهِ بكلِّ الوسائلِ .

فلمْ يُعْنَوا بتتبّعِ صحّةِ الدليلِ وترجيحِ الرّاجحِ على المرجوح ولو خالفَ مذهبَهُمْ . وإنما كانوا يُعْنَوْنَ بإقامةِ البراهينِ على صحّةِ ما ذهبوا إليه وبطلانِ ما خالفهُ . ومن ثَمّ كانتْ عنايتُهُمْ منصرفةً إلى تأييدِ مذهبِهِمْ بالإشادةِ بالأئمّةِ وأصحابِ المذاهبِ . فشغلَ ذلكَ علماءَ المذاهبِ وصرفَهُمْ عنِ الأساسِ الأوّلِ وهو القرآنُ والحديثُ ، وصارَ الواحدُ منهم لا يرجعُ إلى نصٍّ قرآنيٍّ أو حديثٍ إلاّ ليلتمسَ فيهِ ما يُؤيّدُ مذهبَ إمامِهِ . وبهذهِ العنايةِ الخاصّةِ انحصرتْ أبحاثُهُمْ في مذاهِبِهِمْ وفترتْ هِمَمُهُمْ عن الاجتهادِ المطلقِ والرّجوعِ الى المصادر الأساسيّةِ لاستنْباطِ الأحْكَامِ منها . كما انحصرَ هَمّهُمْ في الاجتهادِ المذهبيّ أو في المسألةِ الواحدةِ منهُ أو تقليدِهِ تقليداً دونَ تبصّرٍ . وبلغَ من تقليدِهِمْ أنْ قالوا : كلّ آيةٍ أو حديثٍ يخالفُ ما عليهِ أصحابُنا أي مَذْهَبَهُمْ فهو مؤوّلٌ أو منسوخٌ ،

وجعلوا تقليدَ المذهبِ الذي يعتنقونَهُ فرضاً على المسلمِ ، بل ذهبَ مُعْظَمُهُمْ إلى إقفالِ بابِ الاجتهادِ على المسلمينَ وقالوا بعدمِ جوازِ الاجتهادِ ، حتى صار كثيرٌ منَ العلماء ، ممَّنْ همْ أهلٌ للاجتهادِ وتوفَّرَتْ فيهِمْ أهْلِيَّتُهُ ، يَخشى الاجتهادَ ، وقد بدأ هذا الانحطاطُ في أواخرِ القرْنِ الرابعِ الهجريّ إلاّ أنّهُ لمْ يكنْ متطرّفاً، بلْ لمْ يكنْ يخلُو من مرونةٍ ، حتى نهايةِ القرنِ السادسِ الهجريّ .

وفي أوائلِ القرنِ السابعِ الهجريّ حتى أوائلِ القرنِ الثالث عشر الهجريّ كانَ الانحطاطُ تامّاً ، في التفكيرِ ، ولكنَّ الآراءَ الفقهيّةَ كانتْ آراءً إسلاميةً .

وبعد أواخرِ القرنِ الثالث عشر ، أي منذُ سنة ١٢٧٤ هـ. حتى الآن وصلَ الانحطاطُ إلى حدّ أنْ خُلِطَتِ الأحكامُ الشرعيّةُ بالقوانينَ غيرِ الإسلاميّةِ ، ووصلَ الحالُ إلى أبْعَدِ حدٍّ من حدودِ الانحطاطِ .

وكانَ من جرّاءِ ذلكَ الانحطاطِ الفقْهِيّ أن جرّ الناسَ إلى إهمالِ الأحكامِ الشرعيّةِ . فبعدَ أنْ كانتِ الشريعةُ الإسلاميّةُ تَسَعُ العالَمَ بأسرهِ ، جعلُوها تضيقُ حتى بأهلِها فاضطرّوا إلى أنْ يتناولوا غيرَها منَ القوانينِ الأخرى التي لا ترقى اليها .

وأصبحَ كثيرٌ منْ أتقياءِ المسلمينَ يتخاصمونَ إلى شريعةٍ غيرِ شريعةِ الإسلامِ .

وكانَ ، في أواخرِ الدولةِ العثمانيّةِ ، الجهلُ بالإسلامِ وجهلُ الفقهاءِ هما السببين في تأخّرِ المسلمينَ وزوالِ دولتِهِمْ ؛ كانَ هنالكَ فقهاءُ جامِدُونَ مُستعدّونَ للفتوى بتحريمِ كلِّ جديدٍ وتفكيرِ كلِّ مفكّرٍ .

ومن أظرفِ ما وقعَ في ذلكَ منَ المضحكاتِ المبكياتِ أنْ ظَهَرَتْ قهوةُ

البنّ ، فأفتى بعضُ الفقهاءِ بتحريمِها ، وظهر « الدخان » فأفتوا بتحريمِه ، ولبسَ الناسُ الطربوشَ فأفتَوا بتحريمِه ، وظهرتِ المطابعُ فحرّمَ بعضُ الفقهاءِ طبْعَ القرآنِ الكريمِ بها ، وظهرَ التلفونُ فحرّموا التكلّمَ به ، حتى آلَ الأمرُ إلى تجاهلِ الفقهِ الإسلاميِّ تجاهلاً تاماً عندَ المسلمينَ ، وقد تحوّلَ الأمرُ من دراسةِ الأحكامِ الشرعيّةِ إلى دراسةِ القوانينِ الغربيّةِ .

وفي أواخرِ الدولةِ العثمانيّةِ عَمَدوا للفقهِ الإسلاميِّ يُقلّدونَ به الفقهَ الغربيَّ في التقنينِ ؛ فوضعوا المجلّةَ سنة ١٢٨٦ هـ قانوناً مدنياً ، وصدرتِ الإرادةُ السنيّةُ بالعَمَلِ بها سنةِ ١٢٩٣ هـ ، وكانوا قبلَ ذلكَ قد وضعوا قانونَ الجزاءِ سنةِ ١٢٧٤ هـ ، وجعلوهُ محلَ الحدودِ والجناياتِ والتعزيز . ووضعوا قانونَ التجارة سنة ١٢٧٦ هـ ، ثم وضعوا الدستورَ لإلغاءِ الخلافة سنة ١٢٩٤ هـ ، ولكنّهُ ألغي ثمّ أعيدَ سنة ١٣٢٦ هـ الموافق سنة ١٩٠٨ م. ثمّ حاولوا التوفيقَ بينهُ وبينَ الإسلامِ . وأبقَوا نظامَ الخلافة . وهكذا انحطّ الفقهُ وتحوّلَ إلى قوانينَ وأُبْعِدَتِ الأحكامُ الشرعيّةُ وأُخِذَت الاحكامُ منْ غيرِ الإسلامِ بحجّةِ موافقتِها للاسلامِ . وسادَتْ فكرةٌ خاطئةٌ تتلخّصُ في أنَّ كلَّ ما يوافقُ الإسلامَ يُؤخَذُ منْ أيِّ إنسانٍ ، وانحطّتْ هِمَمُ العلماءِ وصارُوا في جملتِهِمْ مُقلّدينَ .

لكنَّ ذلكَ ، بالرّغمِ منْ كلِّ مساوئه ، كانَ فيه ظلٌّ للإسلامِ ، أو كانَ يلوحُ فيهِ ظلّهُ على الأقلِّ . ولكنْ بعدَ زوالِ الخلافةِ واستيلاءِ الانكليزِ والفرنسيّينَ على البلادِ وصيرورةِ البلادِ الإسلاميّةِ دولاً على الأساسِ القوميِّ ، عربياً كانَ أو تركياً أو ايرانياً أو غيرهُ ، ذابَ الفقهُ الإسلاميُّ منَ الوجودِ وحِيلَ بينَهُ وبينَ الناسِ في العلاقاتِ وسُدّتْ أبوابُ التعلّمِ والتعليمِ ، ولمْ يبقَ لهُ أساسٌ في المدرسةِ إلاّ في بعضِ البلدانِ كالأزهرِ في مصرَ ، والنجفِ في العراقِ وجامعِ الزيتونةِ في تونس .

خرافة تأثير الفقه الرّوماني في الفقه الإسلامي

يزعُمُ بعضُ المستشرقينَ أنّ الفقْهَ الإسلاميّ . في العصورِ الأولى ، حينَ اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ ، قد تأثّرَ بالفقْهِ الرّومانيّ والقانونِ الرّومانيّ ؛ بعدما اندفعَ المسلمونَ في الفتوحاتِ ؛ وقالوا إنّ الفقهَ الرّومانيّ كانَ مصدراً من مصادرِ الفقْهِ الإسلاميّ ، وقد استمدّ الفقهُ الإسلاميّ منهُ بعضَ أحكامِه . وهذا يعني أنّ بعضَ الأحكامِ الشرعيّةِ التي استُنْبِطَتْ في عهدِ التابعينَ وفيما بعد هيَ أحكامٌ رومانيّةٌ أو مستمدّةٌ منَ الفقْهِ الرّوماني . ويستدلّ هؤلاءِ المستشرقونَ على هذا القولِ بأنّ مدارسَ للقانونِ الرّومانيّ كانَتْ في بلادِ الشامِ عندَ الفتح الاسلامي في قيصره على سواحلِ فلسطينَ وبيروت ، وكانَ في بلادِ الشامِ أيضاً محاكمُ تسيرُ في نظامِها وأحكامِها على القانونِ الرومانيّ ، واستمرّتْ هذهِ الأحكامُ في البلادِ بعدَ الفتحِ الإسلاميّ زمناً وذلك يدلّ على إقرارِ المسلمينَ لها وأخذِهِم بها وسيرِهِم بمُقتضاها . وأيّدُوا هذهِ النظرةِ بافتراضاتٍ منْ عندهمْ فقالوا : من الطبيعيّ أنّ قوماً لمْ يأخذُوا منَ الحضارةِ بحظّ وافرٍ كالمسلمينَ لا بدّ وأنْ يأخذوا من قومٍ سبقوهم في الحضارةِ ، ولا بُدّ أن ينظروا ماذا يفعلونَ وكيفَ يحكمونَ .

ثم قالوا : إنّ المقارنةَ بينَ بعضِ أبوابِ الفقهِ الإسلاميّ وبعضِ أبوابِ الفقْهِ الرّومانيّ وقوانينهِ تُرينا التّشابُهَ بينَ الاثنينِ ، بلْ تُرينا أنّ بعضَ الأحكامِ نُقِلَتْ بنُصوصِها عنِ الفقْهِ الرّومانيّ ، مثل : « البيّنَةُ على مَنِ ادّعى ،واليمينُ على مَنْ أنكر » ، ومثلُ كلمة «الفقْهِ والفقيه» ؛فيكونُ الفقْهُ الإسلاميّ على حدّ زعمِهِمْ أو بعضُهُ مُسْتَمَدّاً منَ الفِقْه

الرّومانيّ مباشرةً أيّ منْ مدارسِ الشّامِ ومحاكمِها ، هذا ما يزْعَمُهُ المستشرقونَ دونَ أنْ يُقيمُوا أيّ دليلٍ عليهِ سوى الافتراضِ ؛ وهذهِ الأقوالُ فاسدةٌ لعدّةِ أسبابٍ منها :

١ ـ لمْ يروِ أحدٌ عنِ المسلمينَ ، لا المستشرقونَ ولا غيرُهُمْ ، أنّ أحداً منَ المسلمينَ ، فقهاء أو غيرَ فقهاءِ ، قد أشارَ أيّةَ إشارةٍ إلى الفقهِ الرّومانيّ أو القانونِ الرّومانيّ ، لا على سبيلِ النّقْدِ ولا على سبيلِ التأييدِ ، ولا على سبيلِ الاقتباسِ ، ولم يذكرهُ أحدٌ لا بالقليلِ ولا بالكثيرِ ؛ ممّا يدلّ على أنّهُ لمْ يكنْ موضِعَ حديثٍ فضلاً عنْ أنْ يكونَ موضعَ بحثٍ . وأنّ بعضَ المسلمينَ ترجمُوا الفلسفةَ اليونانيّةَ ، ولكنّ الفقهَ الرّومانيّ لمْ يُتَرْجَمْ بلْ لمْ تُتَرْجَمْ منهُ أيّةُ كلمةٍ فضلاً عن كتابٍ ، الأمرُ الذي يَبْعَثُ على الجزمِ أنّهُ قدْ أُلغيَ وطُمِسَ في البلادِ بمجرّدِ فتحِها .

٢ ـ في الوقتِ نفْسِهِ الذي يزعُمُ المستشرقونَ أنّهُ كانَ في بلادِ الشامِ مدارسُ للفقهِ الرّومانيّ ومحاكمُ تحكُمُ بمقتضى قوانينِهِ كانتِ الشّامُ غاصّةً بالمجتهدينَ من علماءِ وقضاةٍ وحكامٍ فكانَ منَ الطبيعيّ أنْ يحصُلَ التأثّرُ ـ إذا حصلَ ـ عندَ هؤلاءِ القضاةِ .

٣ ـ إنّ المسلمينَ حملَةُ رسالةٍ ، فهمْ يفتحونَ البلادَ لتطبيقِ أحكامِ رسالتِهِمْ ، فكيفَ يفتحونَ البلادَ ليأخذوا أحكامَ الذي جاؤوا ليزيلوهُ ، ويضعُوا مكانهُ حُكمَ الإسلامِ وهُمْ في العصرِ الأوّلِ من عصورِ الفتوحاتِ.

٤ ـ وليسَ بصحيحٍ أنّ المسلمينَ حينَ فتحوا البلادَ كانوا أقلّ حضارةً من البلادِ المفتوحةِ ، ولو كانَ ذلكَ صحيحاً لتركوا حضارتَهُم وأخذُوا حضارةَ البلادِ المفتوحةِ ، لأنّ الفكرَ الأقوى هو الذي يُؤثّرُ ، لا الفكرَ الأضعفَ ، مع العلمِ أنّ الإسلامَ يمنعُ الإكراهَ في الدينِ .

٥ ـ إنَّ كلمةَ « فقه وفقيه » قد وردتَ في القرآنِ الكريمِ ، وفي الحديثِ الشريفِ ، ولمْ يكنِ المسلمونَ قد عرفوا أيَّ اتصالٍ تشريعي بالرّومانِ . قالَ تعالى : « فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدّينِ » ، وقالَ عليهِ وعلى آلِهِ الصَّلاةُ والسلامُ : « مَنْ يُرِدِ اللهُ فيهِ خيْراً يُفَقِّهْهُ في الدينِ » .

أمّا كلِمَةُ : « البيِّنَةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكَرَ » فهيَ حديث قالهُ الرسولُ (ص) ؛ ووَرَدَتْ في كتابِ عُمَرَ لأبي موسى في البصرةِ . فكيفَ يُزْعَمُ أنَّ المسلمينَ أخذُوا كلمة « فقه وفقيه » وقاعدة « البينةُ على مَنِ ادّعى واليمينُ على مَنْ أنكرَ » عنِ الفقهِ الرّومانيِّ، وقد قالوها وَوُجِدَتْ عندهم مُنْذُ فجرِ الإسلامِ . يتبيّنُ من ذلكَ أنَّ خُرَافَةَ تأثُّرِ الفقهِ الإسلاميِّ بالفِقْهِ الرّوماني لا أصلَ لها مُطلقاً ، وأنها دسٌّ منَ المستشرقينَ .

والحقيقةُ والواقعُ المحسوسُ أنَّ الفقهَ الإسلاميَّ أحكامٌ مُستنبطةٌ مستندةٌ إلى الكتابِ والسنّةِ ، أو إلى ما أرشدَ إليهِ الكتابُ والسنّةُ من أدلّةٍ ، وأنَّ الحكمَ إذا لمْ يكنْ مُسْتَنِداً في أصلِهِ إلى دليلٍ شرعيٍّ لا يُعْتَبَرُ مِنْ أحكامِ الإسلامِ ، ولا يُعْتَبَرُ منَ الفقهِ الإسلاميِّ .

الإسلام ثابت لا يتغيّر ولا يتطوّر بتغيّر الزمان والمكان

التطوّرُ ، لغةً ، التحوّلُ منْ طَوْرٍ إلى طَوْرٍ ، أوْ من حالٍ إلى حالٍ . قالَ اللهُ تعالى : « وقدْ خَلَقَكُمْ أطْوَاراً ، أي خَلَقَكُمْ طَوْراً نُطْفَةً ،

ثمّ طَوْراً علَقَةً ، ثم مضغة ، ثمّ عظاماً ، ثمّ كَسَا العظَامَ لحْماً ، ثمّ أنشأ خلْقاً آخرَ نَبَتَ لهُ الشعْرُ وكَمُلَتِ الصورةُ ، ثمّ صبياناً فشبّاناً فشيوخاً، ووقَفَ مفهومُ التطوّرِ عندَ هذا الحدّ ، ولمْ يُعْرَفْ عنهُ أكثرُ ممّا فُهِمَ منهُ إلى أنْ غزَتْ مفاهيمُ النّشوءِ والارتقاءِ ، الجيلَ الصّاعدَ وسادَ الانقلابُ الصناعيّ ولَمَسَ الإنسانُ التحسّنَ في بعضِ الميادينِ ولا سيّما وسائلِ النقلِ التي أذْهَلَتْهُ ، وجعلته ينقادُ انقياداً أعمى إلى جميعِ ما نتجَ عنِ الغرْبِ منْ مفاهيمَ ، وإذا اعتَرَضْتَ أحدَ هؤلاءِ وقُلْتَ لهُ : إنّ هذا المفهومَ يُخالِفُ الشريعةَ الإسلاميّةَ أجابَ بسرعةٍ وبدونِ تروٍّ أو تفكيرٍ : أتعودُ بنا إلى الوراء ؟ وأمّا إذا كانَ منَ الذينَ يؤمنونَ بالإسلام ويغارونَ عليه أجابَ : إنّ الإسلامَ مَرِنٌ ومتطوّرٌ يسيرُ معَ الأفكارِ التقدميّةِ .

وقد نشأ هذا المفهومُ في أواخرِ القرنِ التاسعَ عشرَ ، أيّامَ الانحطاطِ الفكريّ ، فشاعَ عن الإسلامِ أنّهُ مرنٌ ومتطوّرٌ يُسايرُ الأوضاعَ الاقتصاديّةَ والاجتماعيةَ والسياسيّةَ في كلٍّ مكانٍ وزمانٍ ،ووجدَ الاستعمارُ الفرصَةَ المناسبةَ للقضاءِ على التشريعِ الإسلاميّ وطَمسِ معالمِه ؛ فقامَ بتغذيةِ هذهِ الفكرةِ حتى طَغَتْ على سلوكِ بعض المسلمينَ ، وطُبِعَتْ في أذهانهم وأصبحتْ تتحكّمُ في تصرفاتهم . فإذا ذكّرْتَ هؤلاءِ اليوْمَ بأحكام الشرعِ أجابوا : إنها كانتْ لزمنٍ معينٍ ، والإسلامُ يفرضُ على الإنسانِ أنْ يجاريَ عصرَهُ ، ويعملَ بما يُلائمُ زمانَهُ ومكانَهُ . وبدأوا يبرّرونَ وجودَ البنوكِ الربويّةِ والشركاتِ المساهمةِ والتعاملَ معها ، ويُصدرونَ الفتاوى بأنّ على الإسلامِ أن يقبَلَ بهذه المصلحةِ الواقعيّةِ ، لأنّهُ مَرِنٌ ، كما أنّ عليهِ أنْ يُبيحَ للنساءِ الاختلاطَ بالرّجالِ وإنْ كانَ ذلكَ لغيرِ حاجةٍ يقرّها الشرع ،

لأنّهُ من متطلباتِ الزمنِ وكيفَ يُخالِفُ الإسلامُ العصرَ ، والقاعــدة الشرعيّةُ تقولُ : « إنَّ الإسلامَ يتغيّرُ بتغيّرِ الزّمانِ والمكانِ » ، وإذا نَاقَشْتَهُمْ على أساسٍ إسلاميٍّ أخذوا يُرَدّدُونَ : إنَّ تعدّدَ الزوجاتِ انتهى حُكْمُهُ ، لأنَّ الزمنَ لمْ يعُدْ يستسيغُ ذلكَ ، وقَطْعُ يدِ السّارقِ ورجْمُ الزاني أوْ جَلْدُهُ لا يجوزُ البحثُ به لأنّها لا تُناسِبُ ذَوْقَ زماننا هذا . والحقيقةُ أنَّ الإسلامَ منْ هــذهِ القاعدةِ وأمثالِها بَراءٌ ؛ لأنّــهُ لا يُقيمُ وزناً للظروفِ والأحوالِ ، فكلُّ ما خالَفَهُ ، لا بدَّ منْ إزالتِه ، وكلُّ ما أمرَ بهِ لا بدَّ منْ تمكينِه وجَعْلِهِ موضعَ التطبيقِ ، فواقِــعُ المجتمعِ لا بدَّ أنْ يكونَ مُقيّداً بأوامرِ اللهِ ونواهيهِ .

ولا يحلُّ للمسلمينَ أن يتكيّفوا معَ الزمنِ ، أو المكانِ ، بل عليهم أنْ يعالجوا ذلكَ بكتابِ اللهِ وسُنّةِ نبيّهِ (ص) ؛ لأنَّ الإسلامَ طرازٌ خــــاصٌّ في الحياةِ متميّزٌ عن غيرهِ كلَّ التمييزِ ، وهو يفرضُ على المسلمينَ عيْشاً ذا لونٍ ثابتٍ معيّنٍ ، لا يتحوّلُ ولا يتغيّرُ . ويُوجِبُ عليهِم التقيّــــدَ بهِ تقيّداً يجعلُهُمْ لا يَطمَئِنّونَ فكريّاً ونفسيّاً إلاَّ لهذا النوعِ المعــيّنِ منَ العيشِ ، ولا يشعرونَ بالسعادةِ إلاَّ بهِ .

الإسلامُ مجموعةُ مفاهيمَ عنِ الحياةِ ، تشكّلُ وُجهَةَ نظرٍ معيّنَةٍ ، وجاءَ في خطوطٍ عريضةٍ ، أي معانٍ عامّةٍ تُعالِجُ جميعَ مشاكلِ الإنسانِ في الحياةِ ؛ يستنبطُ منها بالفعلِ علاجَ كلِّ مشكلةٍ إنسانيّةٍ بحيثُ تجعلُهُ مُستَنَداً إلى قاعدةٍ فكريّةٍ تندرجُ تحتها جميعَ الافكارِ عنِ الحياةِ وتكونُ مقياساً تُبنى عليه جميعُ الأفكارِ الفرعيّةِ ، كما جعَلَ الأحكامَ مــــن معالجاتٍ وأفكارٍ مُنبثقةٍ عنِ العقيدةِ على أنْ تكونَ مُستنبَطَةً منَ الخطوطِ العريضةِ . وقدْ حدّدَ للإنسانِ الأفكارَ ، ولم يحُدَّ عقْلَهُ ، بلْ أطْلَقَهُ وقيّدَ سلوكَهُ في الحياةِ بأفكارٍ معينةٍ ، فجاءتْ نظرَةَ المسلمِ للحياةِ الدّنيا

نظرَةَ أملٍ باسمٍ ، وجدّيّة واقعيّة ، كما جاءَتْ نظرَةَ تقديرٍ لها مُفصّلَةً على قدرِها منْ حيثُ أنها يجبُ أن تُنالَ ، ومنْ حيثُ أنها ليستْ غايةً . بلْ ولا يصحّ أنْ تكونَ غايةً . وما سعْيُ الإنسانِ في مناكبِها والأكلُ منْ رزْقِ اللهِ والتمتّع بزينةِ اللهِ التي أخرجَها لعبادِهِ سوى وسيلةٍ لا غايةٍ على أساسِ أنّ الدنيا دارُ ممرٍ والآخرةُ هيَ الغايةُ ، وهيَ دارُ البقاءِ والخلودِ .

الأهداف العُليا لصيانة المجتمع الاسلاميّ

أو

الأعمدة الثمانية التي يقام عليها هيكل المجتمع الاسلامي بحيث إذا فُقدَ أحد الأعمدة سقط الهيكل برمته

ليست هذهِ الأهدافُ من وضعِ الإنسانِ ، بل هيَ من أوامرِ اللهِ ونواهيه وهيَ ثابتةٌ لا تتغيرُ ولا تتطوّرُ ؛ تحافظُ على نسل الإنسانِ (بفرض حدّ الزنى) ، وعلى العقلِ (حدّ شارب الخمر) ، وعلى الكرامةِ الإنسانيّةِ (حدّ القذف) ، وعلى نفسِ الإنسانِ (عقوبة قتل العمد) ، وعلى الملكيّةِ الفرديّةِ (حدّ السرقة) ، وعلى الدينِ (حدّ المرتد) ، وعلى الأمنِ (حدّ قطاع الطرق) ، وعلى الدولةِ (حدّ أهل البغي) .

ووَضَعَ للمحافظةِ عليها عقوباتٍ صارمةً . والمحافظةُ على هذهِ الأهدافِ واجب ، لأنها أوامرُ ونواهٍ منَ اللهِ لا على أساس أنها تحققُ قيَماً ماديّة . كما أنّ الإسلامَ عُني بالفردِ باعتبارهِ جزءاً من هذهِ الجماعةِ غيرَ منفصلٍ عنها بحيثُ تؤدي هذهِ العنايةُ للمحافظةِ على الجماعةِ ؛ وعُنيَ في نفس

الوقتِ بالجماعةِ ، لا بوصْفِها كُلاً ليسَ لهُ أجزاءٌ ، بلْ بوصفِها كُلاً مكوّناً من أجزاء ، هُمُ الأفرادُ ، بحيثُ تؤدي هذه العنايةُ إلى المحافظة على هؤلاءِ الأفرادِ ، كأجزاء ؛ قالَ (ص) : « مَثَلُ القائمِ على حدودِ اللهِ والواقعِ فيها كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا على سفينَةٍ فأصابَ بَعْضُهُم أعْلاهَا وبَعْضُهُمْ أسْفَلَهَا فكانَ الذينَ في أسْفَلِها إذا اسْتَقَوْا مِنَ الماءِ مرّوا على مَنْ فَوْقَهُمْ ، فقالوا : لو أنّا خَرَقْنا في نَصيبنا خَرْقاً لمْ نؤذِ مَنْ فَوْقَنَا ، فإنْ تَرَكُوهُمْ وما أرَادُوا هَلَكُوا جميعاً ، وإنْ أخَذُوا على أيْدِيهِمْ نَجَوْا ونَجَوا جميعاً » .

العقوبات في الإسلام

شرّعَ اللهُ العقوباتِ في الإسلامِ زواجِرَ وجوابِرَ . أمّا الزواجِرُ فلزَجْرِ الناسِ عنِ ارتكابِ الجرائمِ ، وأمّا الجوابرُ فلكي تجبرَ عن المسلمِ عذابَ اللهِ تعالى يومَ القيامةِ .

وكونُ العقوباتِ زواجرَ ثابتٌ بنصِ القرآنِ ؛ قال تعالى : « ولَكُمْ في القِصاصِ حياةٌ يا أُولي الألبَاب » فتشريعُ القصاصِ في الحياةِ معناهُ أنَّ إيقاعَ القصاصِ هوَ الذي أبقى الحياةَ ولا يكونُ ذلكَ في إبقاءِ الحياةِ ، فمنْ وقعَ عليهِ القصاصُ ، ففي القصاصِ موتُهُ لا حياتُهُ ، بل حياةُ منْ شاهدَ وقوعَ القصاصِ .

وهذهِ العقوباتُ لا يجوزُ أنْ تُوقَعَ إلاّ بمنْ ثبتَتْ جريمتهُ وأُدينَ ؛ ومعنى كونِها زواجرَ أن ينزجرَ الناسُ عنِ الجريمةِ أي يمتنعوا عن ارتكابها. والجريمةُ هيَ الفعلُ القبيحُ ، والقبيحُ ما قَبّحَهُ الشرعُ ، ولذلكَ لا يعتبرُ

الفعلُ جريمةً إلاّ إذا نصّ الشرْعُ على أنّهُ فعلٌ قبيحٌ فيتعبرُ حينئذٍ جريمةً .

وقد بيّنَ الشرْعُ الإسلاميّ أنّ على هذهِ الجرائمِ عقوباتٍ في الآخرة والدنيا . أمّا عقوبةُ الآخرة فاللهُ تعالى هو الذي يتولاّها ويُعاقِبُ بها المجرمَ ؛ فيعذبهُ يومَ القيامة . قالَ تعالى : « يُعْرَفُ المجرمُونَ بسيماهُمْ فيُؤخَذُ بالنّواصي والأقْدامِ » . وقالَ تعالى : « إنّ المجرمينَ في ضَلالٍ وسُعُرٍ يوْمَ يُسْحَبُونَ في النّارِ على وجوهِهِمْ » . ومعَ أنّ اللهَ أوعدَ المذنبينَ بالعذابِ إلا أنّ أمْرَ المذنبينَ موكولٌ إليهِ تعالى إن شاء عذّبهمْ وإنْ شاء غَفَرَ لهُمْ ، قالَ تعالى : « إنّ اللهَ لا يغفِرُ أن يُشركَ بهِ ويغفرُ ما دونَ ذلكَ لمنْ يشاء » وتوبتهم مقبولة لعمومِ الأدلّةِ .

وأمّا عقوبات الدنيا فقد بيّنَها اللهُ تعالى في القرآنِ والحديثِ مجملَةً ومفصّلَةً ، وجعلَ الدولةَ هي التي تقومُ بها . فعقوبةُ الإسلامِ التي بيّنَ إنزالها بالمجرمِ في الدنيا ، يقومُ بها الإمامُ أو نائبهُ ، أي تقومُ بها الدولةُ فيما يُوجِبُ الحدودَ ، وما دونَ الحدودِ منَ التعزيرِ والكفارات . وهذه العقوبةُ في الدنيا تُسْقِطُ عنِ المذنبِ عقوبةَ الآخرةِ وتجبرُها . فتكونُ بذلكَ العقوباتُ زواجرَ وجوابرَ . قالَ رسولُ اللهِ (ص) : « تُبَايِعُوني على أنْ لا تُشْرِكُوا باللهِ شيئاً ولا تسْرُقوا ولا تَزْنُوا ولا تَقْتُلوا أولادكُم ولا تأتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أيديكُم وَأرْجُلِكُمْ ولا تَعْصوا في معروفٍ . فمَنْ وَفَى منكُمْ فأجرُهُ على اللهِ ومَنْ أصابَ منْ ذلكَ شيئاً فعُوقِبَ في الدنيا فهوَ كفّارَةٌ لهُ . ومَنْ أصابَ شيئاً فسَتَرَهُ اللهُ فأمْرُهُ إلى اللهِ إنْ شاءَ عاقبَهُ وإنْ شاءَ عفَا عنْهُ » .

العقوبات والبيّنات

والجريمةُ ليستْ فطريّةً ولا مكتسبةً يكتسبها الإنسانُ ، ولا عرَضاً

يصابُ به بَلْ مخالَفَةَ للنظامِ الذي ينظّمُ أفعالَهُ في علاقته بربّهِ وبنفسه وعلاقاتِ الناسِ ببعضهم .

إنّ اللهَ خلَقَ الإنسانَ وخلَقَ فيه غرائزَ وحاجاتٍ عضويّةً ، وهيَ طاقاتٌ حيويّةٌ تدفعُ الإنسانَ لاشباعِها . فيقومُ بالأعمالِ التي تُشْبِعُها ، أو نحاولُ إشباعَها . وينبغي أن يكونَ ذلكَ قائماً على التنظيمِ وإلا أدّى إلى الفوضى والاضطرابِ ، أو إلى الإشباعِ الخاطىءِ الشاذّ .

وارتبطَ تنظيمُ الإشباعِ بتنظيمِ الغرائزِ والحاجاتِ العضويّةِ بعدَ ارتباطه بالأحكامِ الشرعيّةِ . وقدْ بيّنَ الشرْعُ الإسلاميّ الحكمَ في كلّ حادثةٍ بَشَريّةٍ ، وشرّعَ الحلالَ والحرامَ بأوامرَ ونواهٍ معروفةٍ في أماكنِها الخاصّةِ ؛ فإذا خالفَ ذلكَ ارتكبَ جريمةً .

لهذه الجرائمِ عقوباتٌ ، ولولاها لما كانَ للأوامرِ والنّواهي معنًى . وترْكُ الفَرْضِ ، وارتكابُ الحرامِ ، ومخالفَةُ ما أصدرَتْهُ الدولَةُ منْ أوامرَ ونواهٍ جازمةٍ أفعالٌ يُعاقِبُ الشرْعُ عليها ؛ ولا عقابَ فيما عدا هذهِ الثّلاثة.

إنّ تنفيذَ الدولةِ للعقوباتِ التي قدّرها الشّارعُ أمرٌ لا جدالَ فيه ، وكلّها عقوباتٌ على فِعْلِ حرامٍ أو تَرْكِ فَرْضٍ .

وقيامُ الدولةِ بالعقوباتِ غير المقَدّرَةِ محدّدَةً بالتعزير .

والتعزيرُ عقُوبة غير مُقدّرَة على معْصيَةٍ لا حدّ فيها ولا كفّارَةَ ؛ فهوَ محصورٌ بالمعاصي ولا يدْخُلُ تحتَهُ المندوبُ والمكروهُ والمُباحُ ؛ لأنها ليْسَتْ منَ المعاصي . وأمّا المخالفاتُ فمعاصٍ ، لأنّ الرسولَ (ص) يقولُ : « مَنْ يَعْصِ الأميرَ فقدْ عصاني » ، فتكونُ عقوبةً على معْصيَةٍ ، وعليه فلا عقوبَةَ إلاّ بمعصيةٍ .

أنواعُ العقوبات

العقوباتُ أربعةُ أنواعٍ : الحدودُ والجناياتُ والتعزيرُ والمخالفاتُ .

الحدود : أصلُ الحَدّ ما يُقامُ بينَ شيئينِ ، فيَمْنَعُ اختلاطهما ، وحدّ الدارِ ما يميّزها ، وحدّ الشيء ما يحيطُ به ويميّزه به ويميزهُ عن غيره . وسمّيتْ عُقوبةُ القذْفِ « حدّاً » بتقديرٍ منَ الشرْعِ . وقدْ تُطْلَقُ الحُدودُ ويُراد بها المعاصي كقولِهِ تعالى : « وتِلْكَ حُدُودُ اللهِ فلا تَقْرَبُوهـــا » ؛ وتُطْلَقُ على شرائعِ اللهِ ومحارمِهِ كقولِهِ تعالى : « وتلْكَ حُدُودُ اللهِ ومَنْ يَتَعَدّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه » وحُدُودُ اللهِ محارمُهُ .

والحُدُودُ اصطلاحاً عُقوبَةٌ مُقَدّرَةٌ شَرْعاً في معْصيَةٍ لِيَتَمْنَعَ منَ الوقوعِ في معصيَةٍ مثلها . والمعاصي التي تستَوجبُ الحدودَ أي يتعيّنُ بها الحدّ ثمانيَةٌ : اللّواطُ والزّنا . والقَذْفُ وشربُ الخَمْرِ والسّرقَةُ والردّةُ والبَغْيُ وقَطْعُ الطّرقِ . وهذهِ العقوباتُ التي تعني إقامةَ الحُدُودِ لا تُطلَقُ إلاّ على المعاصي الخاصّةِ التي للهِ تعالى حقّ فيها ، ولا تُطْلَقُ على غيرِهـــا كما لا يصحّ فيها العفوُ لا منَ الحاكمِ ولا منَ الذي اعتُديَ عليهِ ؛ لأنهـــا حقّ اللهِ ، فلا يملكُ أحَدٌ منَ البشَرِ إسْقاطَهُ بحالٍ منَ الإحوالِ .

الجنايات

الجناياتُ ، جَمْعُ جنايةٍ وهي التعدّي على بـــدن أو مال أو عرض لُغة. والتعدي على البدنِ اصطلاحاً ؛ وذلك يوجبُ قصاصاً أو مالاً . وأطلق على العقوبات المطبّقة على الجاني هذا التعبيرُ . فالجنايةُ تطلقُ على الجريمةِ والعقوبةِ

الموقعَة عليها وتطلقُ على كسْرِ السنّ كما تطلقُ على القتلِ عمداً وتطلقُ على الجرحِ كما تطلقُ على القتلِ شبهِ العمدِ . وهكذا فكل واحدة منها يقال لها « جنايةٌ » وعقوبة كل واحدة منها جنايةٌ . ومن أعظم الجنايات القَتْلُ وعقوبةُ القتلِ . ومن أبرزِ الأحكامِ المعلومةِ من الدين بالضرورةِ تحريم القتلِ بغيرِ حق . وتحريمُ القتلِ ثابتٌ بالكتابِ والسنّة . أما الكتابُ فقد قال اللهُ تعالى : « ولا تقتُلُوا النفسَ التي حرّمَ اللهُ إلا بالحق ومن قُتِلَ مظلوماً فقدْ جعلنا لوليه سُلطاناً » وقال تعالى : « ومن يقتُلْ مُؤمناً متعمِداً فَجزاؤهُ جهنّمُ خالداً فيها وغضبَ الله عليه ولَعَنَهُ وأعَدّ لهُ عذاباً عظيماً » . وأما السنة قال رسول الله (ص) « لا يَحِلِ دَمُ امرِيءٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أنْ لا إلهَ إلا الله وأني رسولُ الله إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينهِ المفارق للجماعة » فهذا نص في تحريمِ القتلِ وحُرْمَتهِ مما هو معلومٌ من الدينِ بالضرورةِ .

التعـزير

التعزيرُ في اللغةِ المنعُ ، واصطلاحاً التأديبُ والتنكيل . وتعريفهُ الشرعيّ الذي يُستنبطُ من النّصوصِ التي وردتْ فيها عقُوبةٌ تعزيريّةٌ : هو العقوبةُ المشروعةُ على معصيةٍ لا حدّ فيها ولا كفّارة .

وقدْ فَعَلَه رسولُ اللهِ (ص) . وأمرَ بهِ فَعَنْ أنسٍ : « أنّ رسولَ اللهِ (ص) حَبَسَ في تهمةٍ » وروي أنه (ص) حبَسَ رجُلاً في تهمةٍ ساعةً منْ نهارٍ ثمّ أخلى سبيلَه ، وأنّهُ حكَمَ بالضربِ وبالسجنِ . والتعزير مشروعٌ لكل ما لمْ يُعيّنِ الشارعُ لهُ عقُوبةً مُقدّرةً. أمّا ما أوردَ فيه عقوبةً فيعاقبُ مرتكبُهُ بالعقوبةِ المُقدّرةِ ، فكلّ ما لم يُقدر لهُ الشارعُ

عقوبةً تركَ أمرهُ للحاكمِ في أنْ يقدّرَ له ما يراه مناسباً . وقد أطلق على هذه العقوبةِ اسم « التعزير » ومنَ الصعبِ حَصْرُ وقائعهِ في أنواعٍ معيّنة فالذنوبُ كثيرةٌ متشعّبَةٌ ، وتجدّدُ وقائعِ الحياةِ يجعَلُ الجرائمَ متجدّدَةً ومن هنا جاءتْ صعوبةُ حصرِ أنواعِ الجرائمِ ولمّا كانَ التعزيرُ مقابلَ الحدودِ وهو في الغالبِ يحصُلُ فيما لمْ تُذكَرْ لهُ عُقوبةٌ مُقَدّرَةٌ في نوعِ الحد المُقدّرِ . كانَ منَ الأفضلِ أنْ يعمد إلى وضعِ العقوباتِ على وقائع الأنواع التي جاءتْ حدودٌ من جنسِها ، ثمّ ما يمكن إدخالها تحتها ، وإلاّ فالأفضلُ تَركُها لِلقُضاةِ .

المخالفات

المخالفاتُ عَدَمُ امتثالِ ما تُصدرُهُ الدولةُ من أوامرَ ونواهٍ ؛ ومعلومٌ أنّ الخليفةَ لا يحلّلُ حراماً ولا يحرّمُ حلالاً ، وإنما يقومُ برعايةِ شؤونِ الأمّةِ وتصريفِ مصالحِ النّاسِ ، يُصرّفُها بحسبِ أحكامِ الشّرْعِ وإنْ جعَلَ الشارِعُ لهُ تصريفَ كثيرٍ منَ الشؤونِ برأيهِ واجتهادهِ كتصرفهِ في بيتِ المالِ ، واجتهادهِ في تجهيزِ الجيشِ وتعيينِ الوُلاةِ وإدارةِ مصالحِ النّاسِ ، وتمصيرِ المُدُنِ وشق الطرقِ ودَفْعِ النّاسِ بعْضهمْ عنْ بَعْضٍ وحمايةِ الحُقُوقِ العامّةِ وغيرِ ذلكَ . فهذهِ الأمورُ وأمثالها تركتْ للخليفةِ في أن يصدرَ بشأنها الأوامرَ التي يراها . وتنفيذُ ما يُصدرُهُ فَرْض على المسلمينَ ، ومخالَفتُهُ مَعْصيةٌ .

فالذي لا يُنفّذُ ممّا أُلزِمَ الناسُ بهِ أو نُهُوا عنهُ يُعْتَبَرُ عَدمُ تنفيذهِ مخالَفَةً ، أي جُرماً يُعاقَبُ عليهِ . وهذهِ الجرائمُ وأمثالها تسمى مخالفات .

والمخالفاتُ لا تحتاجُ إلى مُدَّعٍ ، فالقاضي يملكُ الحكْمَ في المخالَفةِ حالَ العِلْمِ بها في أيِّ مكانٍ .

والخليفةُ يُقَدِّرُ أنواعَ العقوباتِ التي يراها مناسبةً للمخالفاتِ التي تحصُلُ فساحاتُ البَلْدَةِ مثلاً والطرقُ العامَّةُ تعودُ لهُ في تعيينِ المسافةِ والحدودِ . ويستطيعُ أن يمنَعَ الناسَ منَ البناءِ أوِ الغَرْسِ على جوانبها للمسافةِ التي يُعَيِّنُها ، فإذا خالفَ أحدٌ ذلكَ عاقَبَهُ بالغرامةِ أوِ الجلْدِ أو الحَبْسِ أو ما أشْبَهَ . ولهُ أنْ يُعَيِّنَ أيضاً مكاييلَ وموازينَ ومقاييسَ مخصوصةً لإدارةِ شؤونِ البيعِ والتجارةِ ، ولهُ أنْ يُعاقِبَ مَنْ يُخالفُ أوامرَهُ في ذلكَ ، ولَهُ أنْ يجْعَلَ للمقاهي وللفنادقِ ولدورِ السينما ولميادينِ الألعابِ وغيرِ ذلكَ منَ الأمكنَةِ العامَّةِ أنظمَةً خاصَّةً يُنَظِّمُ بها شؤونها ، فيعاقبُ مَنْ يخالفُ هذهِ الأنظمةَ وهكذا .

أحكام البيّنات

البيّناتُ إمّا أن تكونَ على المعاملاتِ أو على العقوباتِ وهيَ أحكامٌ إسلاميةٌ شرعيّةٌ مُسْتَنْبَطَةٌ منْ أدلّتِها التفصيلية .

والبيّنَةُ كلَ ما يُبَيّنُ الدعوى ، وهيَ حجّةُ المدّعي على دعواهُ ، فعَنِ النبيّ (ص) قال : « البيّنَةُ على المدّعي ، واليمينُ على المدعَى عليه » وقال : « البيّنَةُ على المدّعى واليمينُ على مَنْ أنكرَ » .

فالبيّنةُ حجّةُ المدّعي التي يُثْبتُ بها دعواهُ ، وهي البرهانُ لإثباتِ الدعوى ، فلا تكونُ بيّنةً إلاّ إذا كانت قطعيّةً يقينيةً . وكونُ البيّنَةِ مبنية على اليقين لا يعني أن الحكمَ بها مبنيّ على اليقينِ ، ولا يعني أن الحكمَ

بها واجبٌ على القاضي ، وإنما يعني ذاتها فقط ، أي لا يصحّ أن تكونَ إلاّ يقينيّةً . أمّا الحكمُ بها فلَيْسَ كذلكَ . لأنّ الحكمَ مبنيٌّ على غلَبَةِ الظن لا على اليقينِ . واللهُ سبحانهُ وتعالى يقولُ للرسول (ص) : « فاحكُمْ بَيْنَهُمْ بما أراكَ الله » ، أي بما تراهُ منَ الرأي وهو يشملُ الرأيَ الصادرَ عنْ يقينٍ أو ظنٍّ . وقدْ حكَمَ في قضيةٍ وقالَ ما يدلّ على أنّ حكْمَهُ كانَ بناءً على غلَبَةِ الظن . عن أمّ سلَمة أنّ النبيّ (ص) قالَ : « إنما أنا بشَرٌ وإنكُمْ تختصمون إليّ ، ولعلّ بعْضَكُمْ ، أنْ يكونَ ألحنَ بحجتهِ من بعضٍ ، فأقضي بنحوٍ ممّا أسمعُ ، فمَنْ قضَيتُ لهُ من حقّ أخيهِ شيئاً فلا يأخُذْهُ فإنما أقْطَعُ لهُ قطعةً منَ النّار » . وقال : « إذا حكَمَ الحاكم فاجتهد ، ثمّ أصابَ فلَهُ أجرانِ ، وإذا حكَمَ فاجتَهدَ ثمّ أخطأَ فلَهُ أجْرٌ » .

فهذا كلّهُ دليلٌ على أنّ الشهادةَ يجبُ أن تكونَ يقينيّةً ، ولا يعْني أنّ الحكمَ مبنيٌّ على اليقينِ بل على الظنّ .

أنواع البيّنات

البيّناتُ أربعةُ أنواعٍ فقطْ هي : « الإقرارُ ، واليمينُ ، والشهادةُ ، والمُستنداتُ الخطيّةُ المقطوعُ بها .

الإقرار : جاءَ دليلُهُ في القرآنِ والحديثِ ، قالَ اللهُ تعالى : « وإذْ أخذْنا ميثاقَكُمْ لا تسفكونَ دماءكُمْ ، ولا تخرجونَ أنفُسَكُمْ مِنْ دياركمْ ثمّ أقرَرْتمْ وأنتم تشهَدُونَ » . أيْ ثمّ أقررتمْ بمعرفةِ هذا الميثاقِ وصحّتهِ ، فاللهُ قدْ أخذَهُمْ بإقرارهِمْ فكانَ حُجّةً عليهمْ . وفي الحديثِ قالَ

النبي (ص) : « واغدُ يا أنس – لرجلٍ منْ أسلم – إلى امرأةِ هذا فإنِ اعترفَتْ فارجُمها » .

اليمين : جاءَ دليلُهُ في القرآن والحديثِ ، قالَ اللهُ تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللّغوِ في أيمانكُمْ ولكن يُؤاخذُكُمْ بما عقّدتم الأيْمانَ فكفّارتُهُ إطعامُ عشَرَةِ مساكينَ من أوسَطِ ما تُطعِمونَ أهْليكُمْ أو كِسْوتُهم أو تحريرُ رَقَبَةٍ ، فمَنْ لم يجِدْ فصيامُ ثلاثةِ أيّامٍ ذلكَ كفّارَةُ أيمانكم إذا حلَفْتُمْ » . وقالَ (ص) : « واليمينُ على مَنْ أنكَرَ » .

الشهادةُ : وقد جاءَ دليلُها في القرآنِ والحديثِ ، قالَ اللهُ تعالى : « واستَشْهِدُوا شَهِيدَينِ منْ رجالِكُمْ فإنْ لمْ يكونا رَجُلَيْنِ فرجلٌ وامرأتان » ، وعنه (ص) أنّهُ قال : « شاهداكَ أو يمينهُ » ، ولا يصحّ لأحدٍ أنْ يَشْهَدَ إلاّ بناءً على يقينٍ مقطوعٍ بهِ لقولِ رسول الله (ص) للشاهدِ : « إذا رأيْتَ مِثْلَ الشّمْسِ فاشْهَدْ) .

المستندات الخطيّة : جاءَ دليلُها في القرآنِ الكريمِ ،قالَ تعالى : « ولا تسأموا أنْ تكتبوهُ صغيراً أو كبيراً إلىأجَلِهِ ذلكَ أقْسَطُ عندَ اللهِ وأقْوَمُ للشهادةِ وأدْنى ألاّ ترْتابوا إلاّ أنْ تكونَ تجارةٌ حاضرةٌ تُديرُونها بيْنكمْ فلَيْسَ علَيكم جُناحٌ ألاّ تكتبوها » فإنها تدلّ على المستنداتِ الخطيّةِ بما في ذلكَ دفاترُ التجّارِ والإقراراتُ وغيرُ ذلكَ . هذهِ هيَ البيّناتُ ولا توجَدُ بيّنَةٌ غيرُ البيّناتِ الأربعِ المذكورة .

وأمّا القرائنُ فلَيْسَتْ منها شَرْعاً إذْ لمْ يأتِ أيّ دليلٍ شرعيّ يدلّ على أنها منْها . صحيحٌ أنّ القرائنَ وقصَّ الأثر وكلابَ الأثرِ وما شاكلَ ذلكَ يُؤتَنَسُ بها ، ولكن الائتناسَ شيءٌ والبيّنَةُ شيءٌ آخر . والرسولُ (ص)

حينَ سألَ الجاريةَ مَنْ قَتَلَكِ وسمّى لها فلانٌ وفلانٌ أشارَتْ إلى اليهوديّ ، لمْ يأخذْ قولَها بيّنَةً ، ولكنّهُ ائتنسَ بها ، فجيءَ باليهوديّ فاعترفَ فقُتِل ، وكذلكَ القرائنُ وأمثالُها يُؤتَنَسُ بها ولا تكونُ بيّنَةً .

وأمّا أخبارُ المُخبرينَ وشهادةُ أهلِ الخبرَةِ وتقاريرُ الكشفِ والمُعايَنَةُ وما شاكلَ ذلكَ فإنّها لا تُعَدّ بيّناتٍ ، بل هي أخبارٌ فيصحّ أن تكونَ مبنيّةً على الظنّ ويكفي فيها المخبرُ الواحدُ ، ولا تكونُ لإثباتِ دَعوى ، وإنما لكشْفِ أمْرٍ منْ أمورِ الدعوى كبيانِ قيمةِ الأرضِ أو ثمنِ العرَبَةِ أو نَفَقَةِ الأولادِ وعَقْلِ المدّعى عليهِ أو مَرَضِ المُدّعي أو ما شاكلَ ذلكَ ، فإنّ هذهِ وأمثالها تثبتُ بالإخبارِ ، ولا تحتاجُ إلى بيّنَةٍ ، فيصحّ للمخبرِ فيها أن يُبيّنها على الظن ، ويكفي فيها المخبرُ الواحد .

العقيدة وخبر الآحاد

العقيدة : التصديقُ الجازمُ المطابقُ للواقع عن دليلٍ ، فَخَبَرُ الآحادِ لا يَصحّ أنْ يكونَ دليلاً على العقيدةِ لأنّهُ ظنيّ ، والعقيدةُ يجبُ أن تكون يقينيّةً . وقدْ ذمّ اللهُ تعالى في القرآنِ الكريمِ اتّباعَ الظنّ فقالَ : « وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتّبِعُونَ إِلاّ الظنّ » وقالَ : « إِنْ يَتّبِعُونَ إِلاّ الظنّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ » ، وقالَ : « وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتّبِعُونَ إِلاّ الظنّ وإنّ الظنّ لا يُغْنِي مِنَ الحق شَيْئاً » .

وهذهِ الآياتُ قدْ حُصِرَتْ في العقائدِ خاصّةً دونَ الأحكامِ الشرعيّة ،

لأنَّ اللهَ سبحانهُ وتعالى اعتبرَ اتّباعَ الظّنِّ في العقيدةِ ضلالاً ، وأوردها في موضعِ العقائدِ واعتبرَ اتّباعَ الظن في ذلكَ ضلالةً .

الفرق بين العقيدة والحكم الشرعي

العقيدةُ في اللّغَةِ ما عُقِدَ عليهِ القلْبُ ، ومعنى « عقدَ عليهِ » جُزِمَ بهِ ، أي صُدِّقَ يقيناً ، وهذا عامٌّ يشملُ التصديقَ بكلِّ شيء . غير أنَّ التصديقَ بالشيءِ يُنْظَرُ فيه إلى ما يُصَدَّقُ بهِ ، فإن كانَ أمراً أساسيّاً أو متفرّعاً عن أمرٍ أساسيٍّ ، فإنّهُ يصِحّ أنْ يُسَمّى عقيدةً ؛ لأنّهُ يَصِحّ أنْ يُتّخَذَ مقياساً أساسياً لغيرهِ ؛ فيكونُ لانعقادِ القَلْبِ عليهِ أثرٌ ظاهرٌ . وإن كانَ ما يُصدّقُ بهِ غيرَ أساسيّ أو غير متفرّع عن أمرٍ أساسيّ فلا يكونُ منَ العقائدِ ، لأنَّ انعقادَ القلبِ عليه لا يكونُ لهُ أيّ أثرٍ ؛ فليسَ في الاعتقادِ بهِ أيّ واقعٍ أو أيّ فائدة . أمّا إنْ كانَ لانعقادِ القَلْبِ عليهِ أثرٌ يَدْفَعُ لتعيينِ موقفٍ تجاههُ منَ التصديقِ والتكذيبِ فيكون منَ العقيدةِ .

العقيدة

هيَ الفكرةُ الكليّةُ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، وما قبْلَ الحياةِ الدّنيا وما بعدَها ، وعلاقتَها بما قبلَها وما بعدها ، وهذا تعريفٌ لكلِّ عقيدةٍ .

الحكم الشرعي

أمّا الأحكامُ الشرعيّةُ فهيَ خطابُ الشّارعِ المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ ، كالإجارةِ والبيْعِ والرّبا والكفالةِ والوكالةِ والصّلاةِ وإقامةِ حاكمٍ وإقامةِ حدودِ اللهِ ، وكونُ الشاهدِ عَدْلاً ، وكونُ الحاكمِ رجلاً وما شاكلَ ذلكَ ، وتُعْتَبَرُ كلّها منَ الأحكامِ الشرعيّةِ . أمّا التوحيدُ والرسالةُ والبَعْثُ وصدقُ الرسولِ وعصمةُ الأنبياءِ وكونُ القرآنِ كلامَ اللهِ ، والحسابُ والعذابُ وما شاكلَ ذلكَ فكلّها منَ العقيدةِ . فالعقائدُ أفكارٌ تُصَدّقُ والأحكامُ الشرعيّةُ خطابٌ يتعلّقُ بفعلِ الإنسانِ . فركعتا الفجْرِ حكمٌ شرعيّ من حيثُ أنهما صلاةٌ . والتصديقُ بكونهما منَ اللهِ عقيدةٌ . وعليهِ فهناكَ فَرْقٌ بينَ العقيدةِ والحكمِ الشرْعيّ .

فإدراكُ الفكرِ والتصديقُ بوجودِ واقعهِ أو عدمِ وجودهِ عقيدةٌ ، وإدراكُ الفكرِ واعتبارهُ معالجةً لِفعْلٍ منْ أفعالِ الإنسانِ أوْ عَدَمُ اعتبارهِ معالجةً هو حكمٌ شرعيّ ، فلأجلِ اعتبارِ الفكرِ معالجةً يكفي الدليلُ الظنّيّ . أما التصديقُ بوجودِ واقعِ الفكرِ فلا بُدّ لهُ منَ الدليلِ القطعيّ .

أنواع الحكم الشرعيّ

لمّا كانَ الحكمُ الشرعيّ هو خطابَ الشارعِ المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ ،

بالإقتضاءِ (١) او التّخييرِ (٢) او الوضعِ (٣) ، كانَ منَ الواجبِ أن يثبتَ الخطابِ . ويتبينَ ما هوَ بتبيّنِ معنى الخطابِ ، وخطابُ الشارعِ ما جاءَ في الكتابِ والسنّةِ منْ أوامرَ ونواهٍ ، ولذلكَ كانَ فهمُ الحكمِ الشرعيِّ متوقّفاً على فهمِ الكتابِ والسنّةِ . فإنهما أصْلُ التشريعِ ومصدرُ الأحكامِ .

وخطابُ الشارعِ يُفْهَمُ بالنّصِ وبالقرائنِ التي تُعيّنُ معنى النصّ ، فليسَ كُلَّ أمْرٍ للوجوبِ ، ولا كلّ نهيٍ للتحريم ، فقدْ يكونُ الأمرُ للندبِ ، أو الإباحةِ ، وقدْ يكونُ النهيُ للكراهيةِ ، ويَظْهَرُ منْ تتبّعِ جميعِ النصوصِ والأحكامِ أنَّ الأحكامَ الشرعيّةَ خمسةٌ :

أولاً – الفرضُ على نوعينِ : فرضُ عينٍ كالصّلاةِ والصّومِ ، وفرْضُ كفايةٍ وهو الذي إذا أقامَهُ البعضُ سقَطَ عنِ الباقينَ كالجهادِ وحمْلِ الدعوةِ إلى الإسلامِ . والصلاةِ على الجنازةِ .

والفرضُ : معناهُ الوجوبُ ، والحرامُ ، معناهُ المحظورُ ، والمندوبُ ، معناهُ المستحبَ . والمكروهُ معناهُ : المنهيّ الذي لا ذَمّ على فعْلِهِ . والمباح معناهُ التخْييرُ ، لأنَّ خطابَ الشارعِ إمّا أنْ يكونَ طلباً للفعلِ ، أوْ طلباً للتّركِ أوْ تخْييراً بينَ الفعلِ والتّركِ .

والطلبُ إمّا أنْ يكونَ جازماً فهو الفرضُ أو غيرَ جازمٍ فهو المندوبُ ، وإن كانَ طلبُ التّروكِ جازماً فهو الحرام ، وإن كان غيرَ جازمٍ فهو المكروهُ وطلبُ التخييرِ هوَ المُباحُ .

---

(١) الاقتضاء : هو الطلب ، والطلب ينقسم إلى طلب فعل وإلى طلب ترك .

(٢) التخيير : هو الإباحة .

(٣) خطاب الوضع ، أو الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً او ما شاكل ذلك . مثل كون دلوك الشمس موجباً لوجود الصلاة وهو سبب الصلاة .

إنَّ ما لايتمّ الواجبُ إلا بهِ قسمانِ :

أحدَهما : ان يكونَ وجوبَهُ مشروطاً بذلك الشيءِ .

الثاني : ان يكونَ وجوبَهُ غيرُ مشروطٍ به .

أمّا ما يكونُ وجوبُهُ مشروطاً به فإنَّ تحصيلَ الشرطِ ليس واجباً ، فالواجبُ هو ما أتى الدليلُ بوجوبِهِ وذلكَ كوجوبِ صلاةٍ معيّنةٍ فإنّهُ مشروطٌ بوجودِ الطهارةِ ، فالطهارةُ ليستْ واجبةً من حيثُ الخطابُ بالصلاةِ وإنما هيَ شرطٌ لأداءِ الواجبِ ، والواجبُ في الخطابِ إنما هو الصلاةُ إذا وُجدَ الشرطُ ـ وأما ما يكونُ وجوبُهُ مطلقاً فهذا ينقسمُ إلى قسمينِ :

أحدهما : أن يكونَ بِوُسعِ المكلّفِ أنْ يقومَ بهِ .

الثاني : أنْ يكونَ غيرَ مستطيعٍ القيامَ بهِ .

أمّا الذي هُوَ بِوُسعِ المكلّفِ فإنّه واجبٌ بِنفس الخطابِ الذي طَلبَ بِهِ الواجبُ وَوُجوبُـهُ كوجوبِ الشّيءِ الذي جاءَ خطابُ الشارعِ بهِ تماماً مِنْ غيرِ فَرقٍ . وذلك كَغَسلِ المرفقينِ فإنّهُ لا يتمُّ القيامُ بالواجبِ وهو غسلُ اليدينِ إلى المرفقينِ الا بغسلِ جزءٍ منهما لأنَّ الغايةَ تدخلُ في المُغيّا ويتوقّفُ حصولُ هذا الواجبِ على حصولِ جزءٍ من الغايةِ ولذلكَ كانَ غَسلُ جزءٍ من المرفقينِ واجباً ولو كان الخطابُ لم يأتِ بهِ ، ولكنّهُ أتى بما يتوقّفُ وجودُهُ عليهِ ، فيكونُ خطابُ الشّارعِ شاملاً الواجبَ ماَ لا يُمكنُ القيامَ إلا بهِ ؛ وتكونُ دلالةُ الخطابِ عليهِ دلالةَ التزامٍ ولذلكَ كانَ واجباً . وهكذا كلَّ شيءٍ لا يتمُّ القيامُ بالواجبِ إلا بهِ ولم يكنْ شرطاً فيهِ فهو واجبٌ ، وهذا إذا كانَ باستطاعةِ المكلّفِ أن يقومَ بهِ . وأمّا إذا لم يستطع المكلّف ان يقومَ بهِ فإنه غير واجبٍ ، وذلكَ لقولهِ تعالى : « لا

يكلّفُ اللهُ نفساً إلا وُسْعَهَا » ، ولقوله (ص) « وإذا امرتكمْ بأمرٍ فأتُوا منهُ ما استطعتُمْ » ، لأنّهُ لا يجوزُ التكليفُ بما لا يطاقُ لأنّ التكليفَ به يقتضي نسبةَ الظلمِ إلى اللهِ سبحانهُ وتعالى وهوَ لا يجوزُ . والحاصلُ ان الأمرَ بالشيءِ يكونُ امراً بما لا يتمُّ ذلكَ الشّيءُ إلا بهِ .

خطابُ الوضع

إنّ الأفعالَ الواقعةَ في الوجودِ قد جاءَ خطابُ الشّارعِ وبيّنَ أحكامَها ووضعَ لهذهِ الأحكامِ ما تقتضيهِ من أمورٍ يتوقّفُ عليها تحقّقُ الحكمِ او يتوقّفُ عليها إكمالُهُ أي انها وُضعتْ لما يقتضيهِ الحكمُ الشرعيّ . فخطابُ الإقتضاءِ والتخييرِ أحكامٌ لفعلِ الإنسانِ ، وخطابُ الوضعِ أحكامٌ لتلكَ الأحكامِ فتَكْسبُها اوصافاً معيّنــةً ، وكونُها كذلكَ لا يُخرجُها عن كونِها مُتعلقةً بأفعالِ الانسانِ ، لأنّ المتعلقَ بالمتعلّقِ بالشّيءِ متعلّقٌ بذلكَ فيكونُ الإضطرارُ سبباً في إباحةِ الميتةِ ، وزوالُ الشّمسِ او غروبُها او طلوعُ الشّمسِ سبباً في إيجابِ الصلاةِ .

كلُّ ذلكَ خطابٌ من الشّارعِ متعلقٌ بالحكمِ وهو إباحةُ الميتةِ ، وإيجابُ الصلاةِ . أمّا ما جاءَ منَ الأحكامِ الكليّةِ ابتداءً كالصلاةِ والصومِ والجهادِ مِنْ حيثُ هيَ ، فإنّ خطابَ الوضع في هذه الاحكامِ هو وصفُها من حيثُ كونُها احكاماً كليّةً ومِنْ حيثُ إنّها شُرعتْ ابتــداءً فكانَ هــذا الوصفُ خطــاب الوضعِ ولذلك كانتِ العزائمُ من احكامِ الوضعِ وتعتبرُ هيَ والرّخَصُ قسماً واحداً، لأن العزائمَ أصلٌ ويتفرعُ عنها الرخصُ . وأما ما يتعلّقُ بآثارِ العملِ في الدنيا فانّ خطابَ الوضعِ يظهرُ من حيثُ هــذه

الآثارُ ، فمثلاً نقولُ الصلاةُ صحيحةٌ إذا استوفتْ جميعَ أركانِها ، ونقولُ البيعُ صحيحٌ إذا استوفى جميعَ شروطِهِ ، ونقولُ الشركةُ صحيحةٌ إذا استكملتِ الشروطَ الشرعيّةَ ، فهذا وصفٌ للحكمِ من حيثُ أداؤهُ لا من حيثُ تشريعُهُ ، وقد جاءَ الشارعُ بذلكَ فاعتبرَ البيعَ صحيحاً والصلاةَ صحيحةً وكذلكَ إذا فَقَدَ البيعُ الإيجابَ او فقدتِ الصلاةُ الركوعَ أو فقدتِ الشركةُ القبولَ فإنها تكونُ حينئذٍ باطلةً ، فبُطلانُها وصفٌ للحكمِ من حيثُ اداؤهُ لا من حيثُ تشريعُهُ ، وقد جاءَ الشارعُ بذلكَ فاعتبرَها باطلةً ، ومن هنا كانتِ الصّحةُ والبطلانُ قسماً واحداً ، لأنَّ خطابَ الشارعِ فيهما يتعلّقُ بحكمٍ واحدٍ إما صحيحاً أو باطلاً لأن الصحة أصلٌ والبطلانَ مترتبٌ على أحكامِ الصحةِ .

هذا هو خطابُ الوضعِ وهو متعلقٌ بأمرٍ يقتضيهِ الحكمُ وهو خمسةُ أقسام: السببُ ، الشرطُ ، المانعُ ، الصحةُ والطلانُ ، والعزائمُ والرخصُ .

السبب

السببُ في اصطلاحِ المتشرّعينَ هوَ كلّ وصفٍ ظاهرٍ منضبطٍ دلَّ الدليل السمعيُّ على كونهِ معرّفاً لوجودِ الحكمِ لا لتشريعِ الحكمِ ، كجعلِ زوالِ الشمسِ أمارةً معرّفةً لوجودِ الصلاةِ في قوله تعالى : « أقمِ الصّلاةَ لدلوكِ الشمسِ » . وفي قوله (ص) : « إذا زالتِ الشمسُ فصلّوا » وليسَ هوَ إمارةً لوجوبِ الصلاةِ ، وكجعلِ طلوعِ هلالِ رمضانَ أمارةً معرّفةً لوجودِ صومِ رمضانَ في قولهِ تعالى : « فَمَنْ شَهِدَ منكمُ الشهرَ فلْيصمْهُ » وقولهِ »(ص (« صومُوا لِرؤيتِهِ » . وهكذا فالسّببُ ليس

موجباً للحكم وإنما هو معرّفٌ لوجوده . وواقعُ السببِ هو أنّهُ وُضعَ شرعاً للحكمِ الشرعيِّ لحكمةٍ يقتضيها ذلكَ الحكمُ . فحصولُ النّصابِ سببٌ في وجودِ الزّكاةِ ، والعقودُ الشرعيّةُ سببٌ في إباحةِ الانتفاعِ أو انتقالِ الأملاكِ فالشّارعُ شرّعَ الحكمَ الشّرعيَّ للمكلّفِ وكلّفَ بهِ ووضعَ أماراتٍ تدلَّ على وجودِ ذلكَ الحكمِ . فهذهِ الأماراتُ هيَ الأسبابُ الشّرعيّةُ ، فالسّببُ هو إعلامٌ ومعرّفٌ لوجودِ الحكمِ لا غيرَ لأنَّ الذي أوجبَ الحكمَ هو الدليلُ الذي وردَ فيهِ والذي عرّفَ وجودَ هذا الحكمِ الذي دلَّ عليهِ الدليلُ هو السّببُ . وهذا بخلافِ العلّةِ ، فإنَّ العلةَ هيَ الشّيءُ الذي مِنْ أجلهِ وُجدَ الحكمُ ، فالحكمُ شَرَّعَ بها فهيَ الباعثُ عليهِ وهيَ سببُ تشريعهِ لا سببُ وجودهِ . فهيَ دليلٌ من أدلةِ الحكمِ ، مثلُها مثلُ النصَّ في تشريعِ الحكمِ ، فهيَ ليستْ أمارةً على الوجودِ بل هيَ أمارةٌ معرّفةٌ لتشريعِ الحكمِ وذلكَ كالإلهاءِ عنِ الصلاةِ المستنبطِ من قولهِ تعالى : « إذا نوديَ للصلاةِ من يوم الجمعةِ فاسعَوْا الى ذكرِ اللهِ وذروا البيعَ » فإنَّ الإلهاءَ قد شُرّعَ من أجلهِ الحكم وهوَ تحريم البيعِ عند أذانِ الجمعةِ ، ولذلكَ كانَ علةً وليسَ سبباً، بخلافِ دلوكِ الشمسِ فليسَ علةً لأنّه لم تُشرَّعْ صلاة الظّهرِ من أجلهِ ، وانما هوَ أمارةٌ على أنَّ الظهرَ قد وجبَ وجوده .

الشّرط

الشرطُ ما كانَ وصفاً مكمّلاً لمشروطهِ في ما اقتضاهُ الحكمُ في ذلكَ ذلكَ المشروطِ ، فالإحصانُ في رجمِ الزّاني المُحْصنِ مكمّلٌ لوصفِ الزّاني ، فهو شرطٌ في الزّاني حتى يجبَ رجمُهُ فيكونُ ممّا اقتضاهُ المشروطُ .

والوضوءُ مكمّلٌ أيضاً لفعلِ الصلاةِ ،وهكذا،سائرُ الشروطِ . وهوَ أي،

الشرطُ مغايرٌ للمشروطِ لأنّه وصفٌ مكمّلٌ له وليسَ جزءاً من أجزائه . وبهذا يختلفُ عن الركنِ ، لأنّ الركنَ جزءٌ من اجزاءِ الشّيءِ . وليس بمنفصلٍ عنه ، وقد عُرِّفَ الشّرطُ بأنّهُ ما يلزمُ من عدمهِ العدمُ ، ولا يلزم من وجودهِ وجودٌ .

المانع

المانعُ هو السببُ المقتضي لعلّةٍ تُنافي علّةَ ما منعَ . أي هوَ كلُّ وصفٍ منضبطٍ دلّ الدليلُ السمعيُّ على أنّ وجودَهُ اقتضى علّةً تنافي علّةَ الشيءِ الذي منَعَهُ وذلكَ مثل « الدَّين » . فإنّهُ مانعٌ منْ وجوبِ الزّكاةِ مع إكتمالِ النصابِ وحلولِ الحولِ . ومثلُ قتلِ العمدِ العدواني فإنّهُ مانعٌ منَ الميراثِ مع وجودِ سببِ الإرْثِ وهو القرابة .

وعلى هذا يكونُ المانعُ نقيضَ السببِ . والموانعُ قسمانِ :

١ ــ ما لا يتأتى وجودُهُ معَ الطلَبِ ، أي أنّهُ يمنَعُ منَ الطّلَبِ ومنَ الأداءِ كزوالِ العقلِ بنومٍ أو جنونٍ ؛ فإنّهُ يمنعُ طلبَ الصلاةِ والصومِ والبيعِ وغيرِها منَ الأحكامِ كما يمنَعُ من أدائها . والحيضُ والنفاسُ أيضاً ، فإنّهُ يمنَعُ منَ الصلاةِ والصومِ ودخولِ المسْجِدِ ويمنعُ منْ أدائهِ ، فهو مانعٌ من أصلِ الطّلَبِ لأنّ النقاءَ منَ الحيضِ والنفاسِ شرطٌ في الصلاةِ والصومِ ودخولِ المسجِدِ .

٢ ــ ما يمكنُ اجتماعُهُ معَ الطلبِ أي أنّهُ يمنعُ منَ الطلبِ ولا يمنعُ من الأداءِ كالأنوثةِ بالنسبةِ لصلاةِ الجمعةِ ، والبلوغِ بالنسبةِ للصومِ . فان

الأنوثةَ مانعٌ من طلبِ صلاةِ الجمعةِ والصغرُ مانعٌ من طلبِ الصلاةِ والصومِ على الصبيِّ ، لأن صلاةَ الجمعةِ لا تجبُ على المرأةِ ، والصلاةَ والصومَ لا تجبُ على الصبيِّ ، فإن قامتِ المرأةُ بصلاةِ الجمعةِ ، وقامَ الصبيّ بالصلاةِ والصومِ صحت منهما لأن المانعَ مانعٌ من الطلبِ لا من الأداءِ . وجميعُ أسبابِ الرخصِ موانعٌ من الطلبِ لا منَ الأداءِ .

الصّحة والبُطلان والفساد

الصحّةُ موافقةُ أمرِ الشارعِ . وتُطلَقُ ويرادُ بها ترتّبُ آثارِ العملِ في الدنيا ، كما تُطلقُ ويُرادُ بها ترتُّبُ آثارِ العملِ في الآخرةِ .

فاستيفاءُ الصلاةِ لأركانها وشروطِها عندَ المصليّ والواقع ،تكونُ صلاةٌ صحيحةً ، فتقولُ : الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى مُجزيةٍ ومبرئةٍ للذمّةِ ومسقطَةٍ للقضاءِ .

واستيفاءُ البيعِ جميعَ شروطهِ يُكوّنُ البيعَ الصحيحَ فتقولُ : البيعُ صحيحٌ ، بمعنى أنّهُ محصلٌ شرعاً للملكِ ، ويُباحُ الانتفاعُ والتصرفُ في المملوكِ . هذا منْ حيثُ ترتّبُ آثارالعملِ في الدنيا . أمّا من حيثُ ترتّبُ آثار العملِ في الآخرةِ فتقولُ : هذه الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى أنّهُ يُرجى عليها الثوابُ في الآخرةِ .

البُطْلان

البطلانُ ما يقابلُ الصحّةَ ، وهو عدمُ موافقةِ أمْرِ الشارعِ . ويُطلَقُ

ويُرادُ به عدمُ ترتبِ آثار العملِ عليه في الدنيا ، والعقاب عليه في الآخرة ، بمعنى أن يكونَ العملُ غيرَ مُجزٍ ولا مبرّىءٍ ، للذمّة ولا مُسقِطٍ للقضاء ، فالصلاةُ إذا تُرِكَ ركنٌ من أركانها كانت صلاةً باطلةً . والبيعُ إذا فقدَ شرطاً من شروطه كانَ بَيعاً باطِلاً ، ويترتّبُ على البطــلان حرمـــةُ الانتفاع ، ويستحِقّ عليه العقابَ في الآخرة ، ولذلكَ كانتْ للبُطلان آثارٌ في الدنيا ، يترتّبُ عليها آثارٌ في الآخرة .

الفَسَاد

وأمّا الفسادُ فيختلفُ عن البُطلان ، لأنّ البطلانَ عدمُ موافقَةِ أمر الشارع من حيثُ أصلُهُ ، أي أنّ أصلَهُ ممنوعٌ كبيع الملاقيح ، أو أنّ الشرطَ الذي لم يستوفه مُخِلٌ بأصل الفعل ، بخلاف الفساد فإنّه في أصله موافقٌ لأمرِ الشارع ، ولكنّ وصفَهُ غيرَ المخلِّ بالأصل هــو المخالفُ لأمر الشّارع .

فبيعُ الملاقيح – مثلاً – باطلٌ من أساسه ، لأنّهُ منهيّ عنْ أصلِه بخلاف بيعِ الحاضرِ لبادٍ ، فإنّهُ بَيْعٌ فاسدٌ لجهالةِ البادي للسعر ، ويُخيّرُ حينَ يرى السوقَ ، فلهُ إنفاذُ البيعِ ولهُ فَسْخُهُ .

العَزيمَة والرّخصَة

العزيمةُ ما شُرِّعَ من الأحكام تشريعاً عامّاً وألزم العبادُ بالعمل به .

والرخصةُ ما شُرِّعَ من الأحكام تخفيفاً للعزيمةِ لِعُذْرٍ مع بقاءِ حكــم العزيمة ولا يلزمُ العبادَ أن تعمل به .

والرخصةُ حتّى تعتبر رخصةً شرعاً لا بدّ ان يدلّ عليها دليلٌ شرعيٌّ ، فإنها حكمٌ شرعه الله سبحانه وتعالى لعذرٍ .

فالصومُ مثلاً عزيمةٌ ، والفطرُ للمريضِ رخصةٌ . وغَسلُ العضو في الوضوء عزيمةٌ ، والمسحُ على العضو المجروح رخصةٌ ، والصلاةُ قائماً عزيمةٌ ، والقعودُ في الصلاةِ عند العجزِ رُخصةٌ . وهكذا فالعزيمةُ ما كانَ تشريعهُ عاماً فلا تختصُ ببعض المكلفينَ دونَ البعض الآخر ، ولا يُخيّرُ بينَ العملِ بها والعملِ بغيرها بل يُلزم بالعملِ بها وحدها .
والرخصةُ ما كانَ تشريعهُ طارئاً لعذرٍ فيكونُ تشريعهُ معتبراً ما وُجِدَ العذرُ ولا يُعتَبَرُ إذا زالَ العذرُ .

والرخصةُ من حيثُ تشريعُها رخصةٌ حكمها الإباحةُ فإذا استمرّ على العمل بالعزيمة انتهى العملُ إلى الحرم .

بعض الأحكام الشرعيّة

البيع

البيع : لغةً ، مطلقُ المُبادلَةِ ، وهو ضدّ الشراءِ ، ويُطلَقُ البيعُ على الشراءِ ، كما يُطلَقُ الشراءُ على البيعِ . فيقالُ : باعهُ منهُ بمعنى اشتراهُ ، شرَوه : بمعنى باعوه ، وذلكَ يُوضّحُ أنّ كلاً منهما يُطلقُ على الآخرِ ، والقرينةُ تعيّنُ المرادَ .

والبيعُ شرعاً مبادلةُ مالٍ بمالٍ تمليكاً وتملّكاً على سبيلِ التراضي ، والبيعُ جائزٌ بالكتابِ والسنّةِ ، قالَ تعالى : « وَأحَلَّ اللهُ البَيْعَ » وقالَ :

« وَأَشْهِدُوا إذا تَبَايَعْتُمْ » وقالَ : « إلاّ أنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنْكُمْ » ، وقال (ص) : « البَيِّعانِ بالخيارِ ما لَمْ يتفرّقا » . وقالَ : « التاجرُ الصدوقُ الأمينُ معَ النبيينَ والصدّيقينَ والشّهداء » ويُشْتَرَطُ في البيعِ الإيجابُ والقبولُ بلفظٍ يدلّ على كلٍّ واحدٍ منهما ، أو ما يقومُ مقامَ اللّفظِ كإشارةِ الأخرسِ ، أمّا الكتابةُ فتُعتبرُ مِنَ اللّفظِ .

حكم الخيار في ردّ المبيع

لقد طغَتِ النفعيّةُ الرأسماليةُ على النفوسِ ، وصارَ لها أثرٌ بارزٌ في معاملاتِ المسلمينَ . وهيَ ملموسةٌ في معاملاتِ البيعِ في التجارةِ الداخليّةِ والخارجيّةِ . أمّا التجارةُ الداخليةُ فإنها واضحةٌ في تجارةِ الخضارِ كوضوحها في تجارةِ القُماشِ وبارزةٌ لدى البقّالينَ وأصحابِ الحِرَفِ والصناعاتِ . فكثيراً ما يضعُ الفلاّحُ ، أو تاجرُ الخضرةِ على وجهِ الصندوقِ الجِنْسَ الجيّدَ منَ الفاكهةِ ، كما يَضَعُ الخضرةَ الرديئةَ أوِ المختلطةَ منَ الجيّد والرديء ، محاولاً بذلكَ تغطيةَ العَيْبِ الموجودِ حتى يبيعَ الخضرةَ والفاكهةَ بسرعةٍ وبسعرٍ جيّدٍ . فصندوقُ الخُضرةِ أوِ الفاكِهَةِ المُوجّهِ بالجنسِ الجيّدِ تَغَطّى على النّاسِ ، بل زُوِّرَ في الحقيقةِ من أجلِ زيادةِ الرّبحِ . والنفعيّةُ هيَ الأساسُ وقد يبيعُ التاجرُ ثوبَ قماشٍ دبّتْ فيهِ العِثّةُ التي لا تَظهرُ ولا يعرفُها إلاّ الخبيرُ بالقماشِ .

وقد يبيعُ ثوبَ صوفٍ مخلوطٍ بقطنٍ على وجهٍ لا يظهرُ خَلْطُهُ ويخفى ذلكَ على المشتري ، وقد يشتري ثوبَ حريرٍ أصليّ مخلوطٍ بحرير نباتيّ ولكنهُ

خفي على المشتري ، وقد يبيعُ البقّالُ سمنَ غنَمٍ مخلوطاً بسمنٍ نباتيٍّ وهذا الخلطُ خافٍ على المشتري .

وهكذا تسيرُ التجارةُ الداخليّةُ في المبيعاتِ ببيعِ السلعِ المحتويةِ على عيْبٍ أو عيُوبٍ إمّا عن تدليسٍ على المشتري ، أو عن عدمِ علمِ البائعِ بالعيبِ ؛ فينتجُ عن ذلك ضررُ المشترينَ والزامُهُمْ بالسلعِ المُشتراةِ على ما فيها من عيبٍ . ولمْ يقتصرِ الأمرُ على التجارةِ الداخليّةِ بل تعدّاهُ للتجارةِ الخارجيّةِ ، فقد يشتري بضاعةً منَ الخارجِ ، ويدفعُ ثمنَها وتُرسَلُ لهُ ، ثمّ يَظهرُ لهُ حينَ استلامِها عيبُ أثوابِ الصوفِ التي أكلَتْها العثّةُ مثلاً ، أو دبّتْ فيها . وقد يشترطُ في البضاعةِ أوصافاً معيّنةً أو شروطاً خاصّةً ، ثم تأتي البضاعةُ على خلافِ الشروطِ والأوصافِ . وقد يُريهِ البائعُ نماذجَ منَ البضاعةِ ثمّ يجدُ حينَ تسلّمها أنها غيرُها . وفي هذهِ الأحوالِ تقَعُ المنازعاتُ بينَ البائعِ والمشتري ، وقد يُفضي هذا النزاعُ إلى اضطرابٍ في معاملاتِ الناسِ .

وقدْ عالجَ الإسلامُ هذهِ الناحيةَ التجاريةَ بأحكامٍ شرعيّةٍ ترفَعُ المُنازعاتِ ، وتُسيّرُ التجارةَ في أقومِ سبيلٍ ؛ فبيّنَ أحكامَ الخيارِ في البيعِ ، وجعلَ للبائعِ ردّ الثمنِ ، وفسخَ العقدَ في بعضِ الأحيانِ أيضاً ؛ فكانَ خيارُ التدليسِ والعيبِ والغبْنِ ، وخيارُ الوصفِ والرؤيةِ ، وخيارُ الشرطِ والمجلسِ . وخيارُ المجلسِ ثابتٌ في الحديثِ . قال رسول الله (ص) : « البيعانِ بالخيارِ ما لمْ يتفرّقا ، فإن صدّقا وبيّنا بُورِكَ لهما في بيعهما ، وإنْ كذَبا وكتَما مُحِقَتْ برَكَةُ بيعهما » ، وقالَ : « إذا تبايَعَ الرجُلانِ فكلَّ واحد منهما بالخيارِ ما لمْ يتفرّقا . وخيارُ المجلسِ هذا يختصّ بالبيعِ ويَثْبُتُ بعدَ العقْدِ وقبلَ التفرقِ في كلِّ مبيع ، وهو ثابتٌ للبائعِ والمشتري ما داما في المجلسِ . فإن افترقا تمّ العقدُ ووجبَ البَيْعُ وبَطَلَ الخيارُ ،

وأصبحَ العقْدُ لازماً ، لأنّ الأصلَ في البيعِ اللزومُ ، وذلكَ متى تمّ العقدُ بالإيجابِ والقبولِ بينَ البائعِ والمشتري لأنّ مجلسَ البيعِ عندئذٍ ينتهي . ولكنْ لما كانَ عقْدُ المعامَلَةِ واجبَ الإتمامِ على وجْهٍ يرفَعُ المنازعات بينَ الناسِ ، جعلَ الشارعُ للمتبايعينَ أو لأحدهما الخيارَ في فَسخِ هذا العَقدِ ، فقد يكونُ البائعُ غيرَ منتبه فيستَغْفِلُهُ المُشتري ، ويَبتاعُ منهُ السّلعةَ بأقلّ ممّا تساوي ، ولا يَفْطُنُ البائعُ لذلكَ إلاّ بعدَ انفضاض مجلسِ البيعِ ، وقد يكونُ المشتري غافلاً فيغتنم البائعُ غَفْلَتَهُ ويبيعُهُ السلعةَ بأكثرَ ممّا تساوي ، ولا يَفْطَنُ إلاّ بَعْدَ انفضاضِ مجلسِ البَيْعِ وتفرّقِ المتبايعينَ، وفي هذه الحالِ تَقَعُ المنازَعَةُ بينَ المتبايعين كذلكَ كانَ من الواجبُ أنْ يكونَ للعقد على وجه يَرفَعُ المُنازعةَ ، ومن هنا جعلَ الشّارعُ للبائعِ الخيارَ إذا غُبنَ في ثمن السّلعةِ ، كما جعلَ للمشتري الخيارَ أيضاً إذا غُبنَ بثمنِ السلعةِ ، وجعلَ لكلّ منهما فَسخَ البَيْعِ في حالةِ الغَبْنِ ، فقد رُويَ أنّ رجُلاً ذُكرَ للنبي (ص) يَخدعُ في البيوعِ فقالَ : « إذا بايعتَ فَقُلْ لا خلابَةَ » وعن أنَسٍ أنّ رجُلاً على عَهدِ رسولِ اللهِ (ص) كانَ يبتاعُ ، وكانَ في عقدَتهِ (يعني في عقلهِ) ضَعْفٌ ، فأتى أهلهُ النبيّ (ص) ، فقالوا يا رسولَ اللهِ احجُرْ على فلانٍ فإنّهُ يبتاعُ وفي عُقدتهِ ضَعْفٌ فدعاهُ ونهاهُ فقالَ : « يا نبيّ اللهِ : إني لا أصبرُ عنِ البيعِ . فقالَ : « إن كنتَ غيرَ تاركٍ للبيعِ فَقُلْ ها وها ولا خِلاّبة » . والخِلابَةُ : الخديعةُ والمرادُ أنّهُ إذا ظَهَرَ غَبنٌ جازَ للمغبونِ أن يَرُدّ الثمنَ إنْ كانَ بائعاً وأن يردّ المبيعَ إن كانَ مشترياً . وعلى ذلكَ فالمغبونُ يثبتُ لهُ الخيارُ إلاّ أنّ هذا الخيارَ يثبتُ بشرطينِ أحدهما عَدَمُ العلمِ وقتَ العقدِ ، والثاني الزيادةُ أوِ النقصانُ الفاحشُ الذي لا يتغابنُ الناسُ بمثلهِما وقتَ العَقدِ .

هذا من ناحية الغَبْن بالثَّمَن . أمَّا من ناحية التدليس فقد يحصُل في البيع أن يُدلِّسَ البائعُ على المشتري السلعةَ . ومعنى تدليس البائع السلعةَ هوَ أن يكتمَ العيبَ عن المشتري معَ علمه به أو يُغطّي العيْبَ عنه بما يُوهِمُ المُشتري عَدَمَهُ ، أو يغطّي السلعةَ بما يُظهرُها كلّها جيّدةً ، وقد يختلفُ الثمنُ باختلاف المبيع ، لأجل التدليس ، وقد يرغبُ المشتري بالسلعة بسبب التدليس ، فقد يغطّي البائع صندوقَ البرتقال بالجيّد منهُ ، ويضعُ في قلب الصندوق برتقالاً رديئاً أو مختلطاً ، وقد يقولُ عن بضاعته بأنها ألمانيّةٌ وهي إيطاليّةٌ ، إنّ ذلكَ كلّهُ تدليسٌ يجعَلُ الخيارَ للمشتري وعليه فإمّا أنْ يفسَخَ العقدَ أو يمضيه وليسَ لهُ غيرُ ذلكَ . وإذا أرادَ المشتري إمساكَ السلعة المَعيبة أو المدلّسة وأخذَ الأرش ، أي الفرقَ بينَ ثمنها من غير عيب ، وثمنها بالعيب فليسَ لهُ ذلكَ لأنّ النبيّ (ص) لمْ يجعلْ لهُ أرشاً ، وإنما خيرَّهُ في شيئين : « إن شاءَ أمْسَكَها وإن شاءَ ردّها » ، ولا يُشترطُ أن يكونَ البائعُ عالماً بالتدليس أو العيب حتى يَثبُتَ الخيارُ في العيب كما يَثبُتُ في التدليس سواءٌ بسواء .

والعيبُ هو الخروجُ عن المجرى الطبيعيّ لزيادة أو نقْص مُوجِب لنقص الماليّة ، لأنّ المبيعَ إنما صارَ محلاً للعقد باعتبار صفة المالية ، فما يُوجِبُ نَقصاً فيها يكونُ عَيباً .

وأمّا خيارُ الشرط فإنّهُ ثابتٌ بقوله «(ص) : « المسلمونَ عند شروطهم » والمراد أن يشترط المشتري في المبيع صفةً مقصودةً ، ممّا لا يُعَدّ فَقدُهُ عَيباً ، فإنّهُ يصحّ اشتراطُهُ ، ويصيرُ الشّرطُ مُستحقاً ويَثبتُ لهُ خيارُ الفَسخ عندَ عَدَم وجود الشرط سواءٌ كانَ ما شُرِطَ أقلّ ممّا وجَدَهُ أو أكثرَ منهُ ، فيَثْبُتُ لهُ الخيارُ للحديث المذكور .

هذه أحكامُ الخيارِ ، ومنها يتبيّنُ أنها أحكامٌ تُزيلُ الضررَ عنِ البائعِ والمشتري ، وترفعُ النزاعَ بينهُما . ومن ذلكَ يتبيّنُ أنّ على المسلمِ أنْ يكونَ بيعُهُ نقياً . فكلّ مَن علِمَ أنّ بسلعتِهِ عَيباً يجبُ عليه أنْ يبيّنَ العَيْبَ للمشتري فإن لمْ يُبيّنهُ فهو آثمٌ عاصٍ ، لما رُوي عنِ النبيّ (ص) قالَ : « مَنْ باعَ عَيْباً لمْ يُبيّنهُ لمْ يزَلْ في مَقْتِ الله ، ولمْ تزَلِ الملائكةُ تلْعَنُهُ » ، وقالَ : « ليسَ منّا مَنْ غَشّ » ، وهذا كلّهُ يجعَلُ المسلمَ المتقيّدَ بأحكامِ اللهِ بعيداً عنِ الغشّ بدافعِ تقوى اللهِ .

معَ ذلكَ فإنّ الشّرْعَ لمْ يجعَلِ المعاملاتِ مبنيّةً على الدافعِ الذاتي وحدهُ ، بلْ جعَلَها مبنيّةً عليهِ وعلى أحكامٍ أُخرى ترْفعُ المنازعاتِ فهو في الوقتِ الذي طالبَ بهِ المسلمَ ببيانِ العَيْبِ وبتقوى الله ، جعلَ للمشتري الخيارَ ، وجعَلَ للبائعِ الخيارَ في بعْضِ الأحيانِ ليُقيمَ المعاملاتِ بينَ الناسِ على أُسُسٍ ثابتةٍ ترْفَعُ النّزاعَ ، وترْفَعُ الضررَ عنِ المتبايعَيْنِ سواءٌ كانا مسلمَيْنِ أو غيرِ مسلمين ، لأنّ أحكامَ المعاملاتِ تُطبّقُ على جميعِ النّاسِ .

بيع الثمار على أصولها

بَيْعُ الثمارِ وهيَ على شجرها كضمانِ الليمونِ والزيتونِ والكرومِ وما شابهَ ذلكَ . فمِنَ النّاسِ مَنْ يضمَنُ كَرْمَ الزيتونِ لسنتينِ أو ثلاثٍ أو أكثرَ ، فيحرثُهُ ويُثقّفهُ ويُعْنَى به كلّ سنةٍ ؛ ويأكلُ ثمَرَهُ أكثرَ منْ سنةٍ . والسببُ في هذا الضمانِ أنّ الزيتونَ مثلاً لا يُثْمرُ كلّ سنة ثمراً جيّداً ، بلْ يُثْمرُ على الأغلبِ ثمراً جيّداً في سنةٍ ؛ وفي سنةٍ أُخرى يُثْمرُ أقلّ منْ ذلكَ لأنّهُ ينمي أغصاناً في سنةٍ وثمراً في أخرى . ولكي

يُثمرَ ثمراً جيّداً يحتاجُ إلى عنايةٍ منْ حرثٍ وتثقيفٍ وتشْذيبٍ ، فيأخذهُ الذي يضمنهُ لعدّةِ سنواتٍ حتى يتمكّنَ منَ العنايةِ بهِ ، وخدمتهِ خدمةً كافيــةً ليُعطي ثمراً كثيراً جيداً . وكمــا يجري ذلكَ في الزيتونِ يجري في الليمونِ وما شاكَلَهُ منَ الشجرِ . ومنَ النّاسِ مَنْ يضمنُ الزيتــونَ والليمونَ والعنَبَ لسنةٍ واحدةٍ فيُقدّرُ ضمانُهُ بتقديرِ ما عــلى الشجرِ من ثمرٍ ، بغضِّ النّظرِ عمّا إذا كانَ الثمرُ قليلاً أو كثيراً ، جيّداً أو رديئاً .
والضمانُ منْ حيثُ هوَ شراءٌ للثمرِ لسنتَيْنِ ، أو ثلاثٍ أو أكثرَ . فضمانُ الشجرِ لسنتينِ أو أكثرَ شراءٌ لثمرٍ معدومٍ ، لأنّهُ غيرُ موجودٍ فعــلاً ، وبَيْعُ المعدومِ لا يجوزُ ، وهو منْ بابِ بَيْعِ الغررِ . علاوةً على أنَّ بَيْعَ ثمرِ الشجرَ لسنتينِ ، أو ثلاثٍ أو أكثرَ يعني بَيْعَ ما ليسَ عندَكَ . وقــد نهى رسولُ اللهِ (ص) عنْ هذا البيْعِ قال : « لا تَبِعْ ما ليسَ عندَكَ »
وأمّا الضمانُ لِثَمَرِ شَجَرٍ ظاهرِ الثمرِ ، فإنه بَيْعُ ثَمَرٍ مَوْجودٍ عَلَى الشّجَرِ والحكْمُ الشرعيّ في هذا الضمانِ أي في شراءِ الثمرِ الموجودِ عــلى الشجرِ فيه تفصيلٌ حيثُ يُنْظَرُ فيهِ للثمَرِ فإنْ كانَ صلاحُهُ بادياً أي يمكِنُ الأكْلُ منْهُ فإنّهُ يجوزُ الضّمانُ ، أي يجوزُ بَيْعُ الثّمرِ في هذهِ الحالَــةِ .
وإنْ لمْ يكنْ صلاحُهُ بادياً أي لمْ يبدأ بالإطعامِ بعد ، فلا يجوزُ بيْعُــهُ وذلكَ لما رُوِيَ عنْ جابرٍ رضيَ اللهُ عنهُ قال : « لقدْ نهى النبيّ (ص) عنْ بَيْعِ الثّمَرِ حتى يطيبَ » ، ولِما رُوِيَ عنْهُ أيضاً : « إنّ النبيّ (ص) ، نهى عَنْ بَيْعِ الثّمَرِ حتى يبدوَ صلاحُهُ » وعن أنس بن مالكٍ ، عنِ النبيّ (ص) « أنّهُ نهى عنْ بَيْعِ الثمرةِ حتى يبدوَ صلاحُها » ، وقالَ رسولُ اللهِ (ص) « أرأيتَ إذا منَعَ اللهُ الثمرةَ بمَ يأخُذُ أحدكُمْ مالَ أخيهِ »
فهذه الأحاديثُ كلّها صريحةٌ في النهيِ عنْ بيْعِ الثمرةِ قبْلَ النضــجِ ، ويُسْتَدَلّ بمنطوقِ هذهِ الأحاديثِ على عَدَمِ جوازِ بَيْعِ الثمرةِ قبْــلَ

أنْ يبدوَ صلاحُها . ويستدلّ بمفهومِها على جوازِ بَيْعِها إذا بدا صلاحُها وعلى ذلكَ فإنَّ ضمانَ الشجرِ الذي ظَهَرَ ثمرُهُ يجوزُ إنْ بدأ يُطْعِمُ ، ولا يجوزُ إذا لمْ يبْدأ بالإطعامِ . ولكنْ إذا بيعَتِ الثمرَةُ على الشجرةِ وأصابتْها عاهةٌ منَ العاهاتِ فيجبُ على البائعِ أن ينزلَ منْ ثمنِ الثمرِ ما أصابَتْه العاهةُ لما رُوِيَ أنّ رسولَ اللهِ (ص) قال : « مَنْ باعَ ثمراً فأصابتْه جائحةٌ فلا يأخذُ منْ أخيهِ شيئاً . على ماذا يأخذُ أحدُكُمْ مالَ أخيهِ » ، والمرادُ بالجائحةِ الآفة التي تُصيبُ الثمارَ فتُهْلِكُها . والآفاتُ السماويَّةُ كالبردِ والعَطَشِ والرياحِ والقحطِ . وأما اذا كانتِ المصيبةُ غيرَ سماويةٍ كالعَطَشِ الناشيءِ عنْ خرابِ ماكينةِ السَقْيِ والسَّرقَـةِ والحريقِ وما شاكلَ ذلكَ ، فلا يُعْتَبَرُ جائحةً ، ولا يدفع البائع عن المشتري شيئاً إذْ لا يدخُلُ تحتَ مدلولِ الجائحةِ .

هذا حُكْمُ اللهِ في بَيْعِ الثَمَرِ ؛ فيجبُ على المسلمينَ أنْ يتَقَيَّدُوا بهذا الحكمِ فلا يقومُ أصحابُ البساتينِ بِبَيْعِ ثمارِ بساتينهِمْ قَبْلَ أن يبدوَ صلاحُها ، ولا يجوزُ لمنْ يضمنونَ الثمارَ أنْ يضمنوها إلاَّ في حالةٍ واحدةٍ وذلكَ حينَ يبْدو صلاحُ الثمرةِ وهيَ على الشجرِ .

بَيْعُ السَّلَم

قالَ رسولُ اللهِ (ص) : « مَنْ أسْلَمَ فَلْيُسْلِمْ في كَيْلٍ معلومٍ ووَزْنٍ معلومٍ إلى أجَلٍ معلومٍ » . والسَّلَمُ : السَّلَفُ وزْناً ومعنىً . وهو أنْ يُسْلِمَ عِوَضاً حاضِراً في عِوَضٍ مَوصوفٍ في الذمّةِ إلى أجَلٍ ، أي أنْ يُسْلِفَ مالاً ثَمَنَ السلعةِ ، ثمّ يَقْبِضَها بعدَ مدّةٍ في الأجَلِ المعيّنِ والسَّلَمُ نَوْعٌ منَ البَيْعِ يَنْعَقِدُ بما يَنْعَقِدُ بهِ البَيْعُ بلَفْظِ السَّلَمِ

والسَّلَفِ . يُقالُ : أسْلَمَ وأسْلَفَ وسَلَفَ . ويُعْتَبَرُ فيه منَ الشروطِ ما يُعْتَبَرُ في البَيْعِ . وقدْ جرى تعامُلُ الناسِ بالسلَمِ أو التسليفِ لأنهم في حاجةٍ إليه . ولا سيّما الفلاحينَ والتجار . فإنَّ أربابَ الزروعِ والثمارِ يحتاجونَ إلى النَّفَقَةِ على أنْفسِهِمْ وعليها . ليُنَمّوا ما تحتاجُ إليهِ تلكَ الزّروعُ والثمارُ منْ أعمالٍ . وقدْ يعوزُهمُ المالُ فلا يجدونَهُ فيَبيعونَ محاصيلَهُمْ قبْلَ خروجِها بثمَنٍ معجّلٍ يقبِضُونَهُ حالاً في مجلسِ العقْدِ ويُسلّمونَ السلعةَ للمشتري عندَ حلولِ الأجَلِ المضروبِ . إنَّ التجّارَ قدْ يبيعونَ بضاعةً غيرَ موجودةٍ فعْلاً إلى أجَلٍ معلومٍ يعيّنونَــــــهُ ، ويقبّضونَ الثّمَنَ في مجلسِ العَقْدِ على أنْ يسلّموا البضاعةَ عندَ حلولِ الأجَلِ المضروبِ . وجوازُ السّلمِ ثابتٌ بالسنّةِ ؛ فعَنِ ابنِ عبّاسٍ قال : « قَدِمَ النبيّ (ص) المدينةَ ، وهمْ يُسْلِفُونَ في الثمارِ السنَةَ والسنتَينِ ، فقالَ : « مَنْ أسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ في كَيْلٍ معلومٍ وَوَزْنٍ معْلومٍ إلى أجَلٍ معْلومٍ » ، وعنْ عبْدِ الرحمنِ بن أبي أبْزَى وعبْدِ اللهِ بنِ أبي أوْفى . قالا : « « كنّا نُصيبُ المغانمَ معَ رسولِ اللهِ (ص) وكانَ يأتينا أنْباطُ الشّامِ فنُسْلِفُهُمْ في الحنطةِ والشّعيرِ والزيْتِ إلى أجَلٍ مُسَمّى ، قيل : أكانَ لهُمْ زَرْعٌ أوْ لمْ يكُنْ ؟ قالا : ما كنّا نَسْألُهُمْ عنْ ذلكَ » ، وعنْ رسولِ اللهِ (ص) قال : « مَنْ أسْلَفَ سَلَفاً فَلْيُسْلِفْ في كَيْلٍ معلومٍ ، وَوَزْنٍ مَعْلومٍ إلى أجَلٍ معْلومٍ » ، فهذهِ الأحاديثُ كلّهــا دليلٌ ظاهرٌ على جوَازِ السّلَمِ . أمّا ما هيَ الأشياءُ التي يجوزُ فيها السّلَم ، والأشياءُ التي لا يجوزُ فيها السّلَمُ ؛ فإنّهُ واضحٌ في الحديثِ والإجماعِ ، وذلكَ أنّ السّلَمَ بَيْعُ ما لا يملكُ وبَيْعُ ما لمْ يَقْبِضْ وهما ممنوعانِ .

وقد استُثْنيَ السّلَمُ منها بالنّصِ فخصّصَ المَنْعَ في غيرِهِ ، ولذلكَ لا بدّ أنْ يكونَ الشيءُ الذي يصحّ فيهِ السّلمُ منصوصاً عليهِ . وبالرّجوعِ

إلى النصوص نجدُ أنَّ السَّلَمَ يجوزُ في كلٍّ ما يُكالُ ويُوزن لقولِ رسولِ الله (ص) : « في كَيْلٍ معلومٍ ووزْنٍ معلومٍ » ، كما يجوز في كلٍّ معدودٍ وقد انعقَدَ الإجماعُ على أنَّ السَّلَمَ في الطَّعامِ جائزٌ .
والطَّعامُ لا يخلو منْ كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فتَتَعلّقُ الحكمِ بكلٍّ ما يقدّرُ به الطعامُ منْ كيْلٍ أو وزْنٍ أو عَدَدٍ كتَعلّقِ القبْضِ به منْ كونِه ممّا يحتاجُ إلى قبْضٍ . إلاّ أنّهُ لا بدّ أنْ تكونَ الأشياءُ المسلّمُ بها مضبوطةَ الصّفَةِ كقَمْحٍ حَورانيٍّ ، وتمْرٍ عراقيٍّ ، وقطْنٍ مصريٍّ ، وحريرٍ هنديٍّ ، ومضبوطةَ الكَيْلِ أوِ الوَزْنِ كصاعٍ شاميٍّ ، ورطلٍ عراقيٍّ ، وكالكيلو ، واللير . أي لا بدّ أن يكونَ الكَيْلُ والميزانُ معروفَيْنِ موصوفَيْنِ ، وكما تجبُ معرفَةُ جِنْسِ المسلّمِ بهِ ، وجنسِ ما يُكالُ وما يُوزَنُ ، كذلكَ يجبُ أنْ يكونَ البَيْعُ لأجَلٍ ، وأنْ يكونَ الأجَلُ معْلوماً فلا يصحّ السّلَمُ في الحال . بلْ لا بدّ أنْ يُشْتَرَطَ الأجَلُ لقولِ النبيّ (ص) : « إلى أجَلٍ معلومٍ » فدلّ على أنّ الأجَلَ شرْطٌ في صحّةِ السّلَمِ . على أنّهُ إذا كانَ حالاً ولمْ يعيّنْ لهُ أجَلٌ فلا يسمّى سَلَفاً ، لأنّ الذي يجعله سَلَماً وسَلَفاً هو تعجيلُ أحَدِ العوضَيْنِ ، وتأخيرُ العوَضِ الآخرِ . ولا بدّ أنْ يكونَ الأجَلُ معْلوماً ، لقولِ النبيّ (ص) : « إلى أجَلٍ معلومٍ » وتعيينُ الأجَلِ إنما يكونُ بِشَهْرٍ أوْ سَنَةٍ مثلاً ، أو إلى تاريخٍ كذا ، بحيثُ لا يتفاوتُ فيهِ تفاوتاً كثيراً . وكذلكَ لا بدّ أنْ يكونَ الثّمَنُ معْلوماً لِقَوْله (ص) : « فيسلفُ في ثمَنٍ معْلُومٍ » ولا يجوزُ أنْ يكونَ الثمنُ إلاّ مقْبوضاً حالاً في مجلسِ العَقْدِ فإنْ تفرّقَ المتبايعانِ قَبْلَ قَبْضِ الثّمَنِ جميعِه بَطَلَتِ الصّفقَةُ كلّها ، لأن التسْليفَ في اللّغَةِ العربيّةِ التي خاطَبَنَا بها رسولُ الله (ص) هو أن يُعْطيَ شَيْئاً في شيءٍ . فمَنْ لمْ يدْفَعْ ما أسْلَفَ فإنّهُ لمْ يُسْلِفْ شيئاً ،

وإنما وعدَ بأنْ يُسلِفَ . فلوْ دفعَ البعْضَ دونَ البعضِ ، أكثَرَهُ كانَ أوْ أقلّهُ ، صحّ السَّلَمُ فيما قَبَضَ وبطلَ فيما لمْ يقبَضْ .

فقَبْضُ البائعِ الثّمَنَ منَ المُشتري شَرْطٌ لصحّةِ السَّلَمِ . أمّا وجودُ السلعةِ المباعةِ حينَ البيعِ فلَيْسَ بشرْطٍ .

فالسّلمُ جائزٌ فيما لا يُوجَدُ حينَ عَقْدِ السّلَمِ ، وفيما يوجَدُ ، وإلى مَنْ عندَهُ شيءٌ ولمنْ ليسَ عنده شيءٌ ؛ لأن النبي (ص) حين قدِمَ المدينةَ كانوا يُسلفونَ في الثمارِ السنتينِ والثلاث ، ومنَ المعلومِ أنّ الثمارَ لا تبقى هذهِ المدّةِ ، والرسولُ لمْ ينْهَهُمْ عنِ السّنَةِ والسّنَتَينِ ، بل أقرّهُمْ على ذلكَ ، وعليهِ فيجوزُ أنْ يُدْفعَ ثمنُ سلعٍ تُسلّمُ بعْدَ مدّةٍ معيّنَةٍ ، كانَتْ موجودةً أم لمْ تكنْ . ولكنْ يُشترَطُ أنْ لا يكونَ في الثمنِ غَبْنٌ فاحشٌ ؛ بلْ يجبُ أنْ يكونَ الثّمَنُ ثمنَ المِثْلِ بحسب سعرِ السّلَمِ في السّوقِ عنْدَ عَقْدِ البَيْعِ لا عندَ استلامِ السلعةِ . فكما يحْرُمُ أنْ تَبيعَ سلعةً مُعجّلَةَ القَبْضِ بثمَنٍ مؤجّلٍ بغَبْنٍ فاحشٍ كذلكَ لا يجوزُ أنْ تَبيعَ سلعةً مؤجّلَةَ القبْضِ بثمنٍ مُعَجّلِ القَبْضِ بغَبْنٍ فاحشٍ . والغَبْنُ في السّلَمِ حرامٌ ، وإذا ظَهَرَ غَبْنٌ في بَيْعِ السّلَمِ كانَ حُكْمُهُ كَحُكْمِ الغَبْنِ في البَيْعِ فإنّ للمغبونِ فَسْخَ البَيْعِ بردّ الثمَنِ واستردادِ المبيعِ ، ولهُ أنْ يأخُذَ منَ البائعِ المبْلَغَ الذي غُبِنَ بهِ . والغَبْنُ الفاحِشُ يُقدّرُ بتقديرِ التجّارِ الأمناءِ فما يعتبرونه غَبْناً يكونُ غَبْناً .

وعلى هذا فإنّ ما يفْعَلُهُ المسلمونَ منَ السّلَفِ والتسليفِ جائزٌ في كلّ ما يكونُ مكيلاً أو موزوناً ، أو معدوداً ، سواءٌ كان طعاماً أو غيرَهُ وغيرُ جائزٍ في غيرِ ذلكَ .

بَيْعُ السلعِ قبلَ تمامِ ملكِها حرام

يُلاحَظُ على المسلمينَ بعدَ أنِ احتلَّ المستعمرُ بلادَهُمْ ، وطبّقَ عليهِم النظامَ الرأسماليَّ ، أنهم أَلِفوا هذا النظامَ ، واندَفَعُوا في تطبيقِهِ على أنفُسِهِمْ ، مع أنّهُ نظامٌ يُخالِفُ عقيدتَهُمْ ، ولمْ يقتصِرِ الأمْرُ على ذلكَ ، بلْ تجاوزُوه إلى نسيانِ تطبيقِ أحكامِ الشّرْعِ عليهِمْ وإهمالِ ملاحظتِها عندَ القيامِ بأعمالِهِمْ . وتراهُمْ على العمومِ حينَ يباشرونَ أعْمالهم في علاقاتِهِم معَ الناسِ ، لا يدورُ بخلدهِمْ سوى هذهِ المنافعِ ، وما في المعاملاتِ منْ أرباحٍ . ولا يمتنعونَ عن القيامِ بعَمَلٍ ، لأنَّ الشرْعَ حرّمَهُ ، ولا يأتونَ عملاً لأنَّ الشّرْعَ حلّلَهُ ، بلِ الممْنوعُ عندَهُمْ ما منَعَهُ القانونُ ، أوْ ما كانَ عَيْباً في عُرْفِ النّاسِ والجائزُ ما أجازهُ القانونُ . وما اصطلحَ الناسُ على التعامُلِ بهِ . وقد اندفعوا في المعاملاتِ على هذا الأساسِ ، وتركوا أحكامَ الشرْعِ وراءهم ظهريّاً بالرّغمِ من محافظتِهِمْ على الصّلاةِ واعتقادهِمْ بالإسلامِ ، وقدْ أدّى الإهمالُ في تطبيقِ الأحكامِ إلى نسيانها لأنّها لمْ تَعُدْ لازمةً في حياتِهم العامّةِ . ويكفي أنْ يحْفَظَهَا الفُقَهَاءُ ويَطلعَ عليها المشايخُ ، ومن هنا كانتِ المهمّةُ التي يَضْطَلِعُ بها حَمَلَةُ الدعوةِ الإسلاميّةِ هيَ : التذكيرُ بأحكامِ اللهِ ، والإنذار بوُجوبِ تطبيقِها ، وشرْحُ هذهِ الأحكامِ ، وبيانُ الرأيِ الإسلاميِّ فيها . ولمّا كانَ المالُ منْ أهمِّ ما يسعى الناسُ للحصولِ عليهِ لمْ يَكُنْ بُدٌّ منْ دوامِ تذكيرِ المسلمينَ بأنَّ حيازَتَهُ لا يجوزُ أنْ تكونَ إلاّ بسببٍ منَ الأسبابِ التي أباحَهَا الشّرْعُ للمسلمِ ، وما اعتادَهُ المسلمونَ في معاملاتِ البَيْعِ وإقدامِهِمْ على بَيْعِ ما يملِكُونَ على أمَلِ أنْ يملِكُوهُ ،

فكثيرٌ من الباعةِ الذينَ لا يملكونَ السلعةَ حالَ طَلَبِها ، يذهبونَ لِمَنْ يملكُها ويشترونَها منهُ ، ثمَّ يسلّمونَها لمنْ طَلَبَها منهُمْ . وهذا الأسلوبُ غيرُ جائزٍ شَرْعـاً ، وكثيرٌ منَ الناس من يشتري الحبوبَ أو الفاكهةَ منَ الفلاّحِ ثمَّ يبيعُها قبلَ أنْ يقبضَها لاعتقادِه بأنّهُ باع ما يملكُهُ ، دونَ أنْ يفكّرَ بأحكامِ الشرْعِ ، ودونَ أنْ يَعْلَمَ ما إذا كانتِ الصّفقةُ التي اشتراها تمّتْ أمْ لا .

وهكذا دأبَ الناسُ على بَيْعِ سِلَعٍ لا يملكونَها بعد ، كما دأبـوا على بَيْعِ ما مَلَكُوا مِنَ السّلَعِ ، دونَ أنْ يفكّرُوا بأحكامِ الشرعِ أو يعلموا ما إذا كانَ ذلكَ حلالاً أمْ حراماً . ولذلكَ كانَ لا بدَّ منْ بيانِ حُكْـمِ الشرْعِ في مثْلِ هذهِ البُيُوعِ .

والحكْمُ الشرعيّ فيها يختلِفُ باختلافِ بَيْعِ ما لا يملِكُهُ أو يمْلِكُـهُ ولَمْ يقْبِضْهُ ، ولكلٍّ واحدٍ حُكْمٌ . أمّا بالنسبةِ لبيْعِ ما لا يملِكُهُ فلا يجوزُ مُطلقاً في شيءٍ ، لأنَّ عَقْدَ البَيْعِ إنما يَقَعُ على المُلْكِ ، ومـا لمْ يَكُنْ مملوكاً بعَقْدٍ لا يَقَعُ عليهِ عَقْدُ البَيْعِ لأنَّ ما وقَعَ عليهِ العَقْدُ غيرُ موجودٍ ، وقد نهى رسولُ اللهِ (ص) عَنْ بَيْعِ ما لا يملِكُهُ البائعُ . رُوِيَ عنْ حكيمِ بنِ حزامٍ قالَ : « قلْتُ يا رسولَ اللهِ يأتيني الرجـلُ فيسألُني عنِ البيعِ وليسَ عندي ما أبيعُهُ منهُ ، ثم أبتاعُهُ منَ السّوقِ » ، فقالَ : « لا تَبِعْ ما لَيْسَ عندَكَ » ، وعنْ عمرو بنِ شُعَيْبٍ عـنْ أبيهِ عَنْ جَدّهِ قالَ : « قالَ رسولُ اللهِ (ص) : « لا يحلّ سلَفٌ وبيْعٌ ولا بَيْعُ ما ليسَ عندَكَ » ، وهذا يدُلّ على أنَّ كلَّ ما كانَ غائباً خارجاً عنِ المُلْكِ لا يجوزُ بَيْعُهُ مُطلقاً ، فَبَيْعُ التاجرِ السلعةَ قبلَ أنْ يشتريَها ، وبَيْعُ المُسْتَوْرِدِ البضاعةَ قَبْلَ أنْ يَعْقِدَ صَفْقَتَها لا يجوزُ مُطلقاً لأنَّ البائعَ لا يملكُ ما باعَهُ ، وللنّهي الواردِ في الحديثِ الشريفِ .

وأمّا بالنسبةِ لِبَيْعِ ما مَلَكَهُ ولم يَقْبِضْهُ ، ففيهِ تفصيلٌ فإنْ كانَ ممّا يحتاجُ إلى قَبْضِهِ كالطّعَامِ فَحُكْمُهُ حُكْمُ بَيْعِ ما لا يملِـــك ، لقولِ النبيّ (ص) : « مَنِ ابتاعَ طعاماً فلا يبيعهُ حتى يستوفيَهُ » ، ولِما رُوِيَ : أنّ النبيّ (ص) لما بَعَثَ عتّاب بن أُسَيْدَ إلى مَكّةَ قالَ : « انهَهُمْ عنْ بَيْعِ ما لمْ يَقْبِضُوهُ » وذلكَ لأنّهُ إذا وقعَ البَيْعُ عـــلى مَكيلٍ ، أو على موزونٍ أو على معْدودٍ فتَلِفَ قبْلَ قبضهِ فهو منْ مالِ البائعِ ، ولا شيءَ على المشْتري ويبْقى حَقّهُ كاملاً ، وبذلكَ لا يكون قدْ تمّ عليهِ مُلْكُهُ فلا حقّ لهُ ببَيْعِهِ قبلَ قبْضِهِ .

إلاّ أن هذا كلّهُ إذا لمْ يكنْ مُتعيّناً ، كما لوِ اشترى ذراع قماشٍ من ثوْبٍ ، أو قنطارَ قُطْنٍ منْ مخزنٍ ، أو رِطْلَ زَيْتٍ منْ جرّةٍ . أمّا إذا كانتِ السلعةُ متعيّنَةً بالإشارةِ إليها كما لو باعَهُ جرّةَ الزيْتِ هذهِ ، أو صندوقَ التفّاحِ هذا ، أو هذا القطنَ ، فإنّهُ يجوزُ لـهُ بَيْعُهَا قَبْـــلَ قبضِها ، لأنها تَتْلَفُ على المشتري إذا تَلِفَتْ لا على البائعِ . وهذا كلّـــهُ إذا كانتِ السّلعَةُ مما يحتاجُ إلى قبضهِ . أمّا إذا كانتِ السّلعَةُ مما لا يحتاجُ إلى قبضهِ ، وهو ما كانَ غيرَ مكيلٍ ولا موزونٍ ولا معدودٍ فإنه يجوزُ بيعُها قبلَ قبضِها ، لأنّها منِ مالِ المشتري ، إذْ لو تلفتْ عندَ البائعِ تلفَتْ على المشتري لا على البائعِ ، لما رُوِيَ عن ابن عمر : أنه كان على بكرٍ صعبٍ . يعني جملاً صعباً لعمرَ — فقال النبيُّ (ص) لعمَرَ : « بِعْنِيهِ » . فقالَ : « هو لكَ يا رسولَ اللهِ » ، فقالَ النبيُّ (ص) : « هوَ لكَ يا عبدَ اللهِ بنَ عمرَ فاصنعْ بهِ ما شئتَ » . فاشترى الرسولُ (ص) الجملَ منْ عمرَ ، ووهبهُ لعبدِ اللهِ ابنِ عمرَ قبلَ أن يقبضَهُ ، وهذهِ ظاهرةُ التصرفِ في المبيعِ بالهبةِ قبلَ قبضِهِ .

وبناءً على هذا فإنّ ما سارَ عليهِ التجارُ من بيعِ البضاعةِ قبلَ أنْ يشتروها

كما يحصلُ عادةً من أنّهم يبيعونَ السّلعةَ ثمَّ يذهبونَ لشرائِها ، وإحضارِها للمشتّري ، أو من بيعِهم بضاعةً ، ثم شرائِها من تاجرٍ آخرَ على التلفون ، ثمّ احضارِها وتسليمِها للمشتّري يخالفُ الشّرعَ . وهو بيعٌ باطلٌ لا ينعقدُ فيحرمُ عليهمْ ملكُهُ كما يحرمُ عليهمْ ربحُهُ .

وكذلكَ ما اعتادوهُ من بيعِ البضاعةِ التي اشتروْهَا قبلَ أن يتسلموهَا وكانتْ مما يحتاجُ إلى قبضٍ .

البَيْع بالتقسيطِ والدَّيْن

قالَ رسولُ اللهِ (ص) : « إنما البيعُ عن تراضٍ » ولصاحبِ السّلعةِ أنْ يبيعَها بالسعرِ الذي يرضاهُ ، ولهُ أنْ يمتنعَ عن بيعِها بالسّعرِ الذي لا يرضاهُ . ولهذا يجوزُ لصاحبِ السّلعةِ ان يجعلَ لسلعتِهِ ثمنينِ ، ثمناً حالاً وثمناً مؤجلاً ، أو ثمناً بالتقسيطِ لعدّةِ آجالٍ . ولذلكَ يجوزُ أن يساومَ البائعُ المشتّريَ بأيِّ الثّمنينِ يقبلُ الشراءَ ، ويجوزُ أنْ يساومَ المشتّري البائعَ بأيِّ الثمنينِ يقبلُ البيعَ . وهذهِ كلّها مساومةٌ على الثمنِ وليستْ بيعاً ، فإذا اتفقا على سعرٍ معينٍ وباعَ البائعُ المشتّريَ بالسعرِ الحاليِّ فقبلَ المشتّري ، او باعهُ بالسعرِ المؤجّلِ فقبلَ المشتّري ، فإنّ ذلكَ صحيحٌ ، لأنّهُ مساومةٌ على البيعِ وليستْ مبيعاً . والمساومةُ جائزةٌ ، فإنّ الرسولَ (ص) ساومَ ، فقدْ رُوِيَ عن أنسٍ (رضي) « أنَّ النبيَّ (ص) باعَ قدحاً وحلساً بثمنٍ يزيد » وبيع المزايدةِ هو المساومةُ . وكذلكَ يجوزُ للبائعِ ان يبيعَ سلعتَهُ بثمنينِ أحدهما يكونُ نقداً والآخرُ نسيئةً . فلو قالَ شخصٌ لآخرَ : بعتكَ هذهِ السّاعةَ بثلاثينَ ليرةً لبنانيةً نقداً . وبأربعينَ نسيئةً ، فقالَ : اشتريتُ نقداً بثلاثينَ ، أو نسيئةً بأربعينَ ، صحَّ

البيعُ . ففي هذا المثال حصلت المساومةُ على ثمنين ولكنَّ البيعَ تمَّ على ثمنٍ واحدٍ . قال الله تعالى : « وأحلَّ اللهُ البيعَ » . وهذا عامٌ . فإذا لم ينصّ الشرعُ على تحريمِ نوعٍ معيّنٍ من البيعِ ، فإنَّ البيعَ يكونُ حلالاً ، لعمومِ قولِهِ تعالى : « وأحلَّ اللهُ البيعَ » : هذا النصّ فيشملُ جميعَ انواعِ البيعِ ويدلُّ على أنّها حلالٌ ، إلا الأنواعَ التي وردَ نصٌّ في تحريمِهَا ، فانّهـا تصبحُ حراماً بالنصّ مستثناةٌ من العمومِ . ولم يَرِدْ نصٌّ في تحريمِ جعلِ ثمنينِ للسلعةِ ، ثمنٍ معجّلٍ وثمنٍ مؤجّلٍ فيكون حلالاً أخذاً من عمومِ الآيةِ .

وأيضاً فقد قالَ (ص) : « إنّما البيعُ عن تراضٍ » والمتبايعانِ هنا كانا بالخيارِ وتمَّ البيعُ برضاهما . وقد نصَّ جمهرةُ الفقهاءِ على أنّهُ يجوزُ بيعُ الشيءِ بأكثرَ من سعرِ يومِهِ لأجلِ تأخيرِ دفعِ الثّمنِ . وقال عليٌّ (ع) « من ساومَ بثمنينِ احدهما عاجلٌ والآخرُ نَظِرَةٌ فليسمِّ احدَهُما قبلَ الصّفقةِ » ومِنْ ذلكَ يتبيّنُ أنَّ ما يفعلُهُ التّجارُ من بيعِ سلعٍ بثمنينِ ، ثمنٍ معينٍ إذا دُفعَ نقداً ، وثمنٍ أزيدَ إذا دُفعَ تقسيطاً ، فإنّ هذا مبيعٌ جائزٌ ، والحكمُ الشرعيُّ فيهِ أنّهُ حلالٌ ، وما يفعلُهُ بعضُ الفلاحينَ وأصحابُ البساتينِ من شراءِ البذارِ او الماشيةِ او الآلاتِ ، وما شابَهَهَا واشتراطِ دفعِ ثمنِهَا مؤجّلاً إلى الموسمِ بزيادةِ الثّمنِ مقابلَ تأجيلِ الدّفعِ فذلكَ جائزٌ ، إلا أنّهُ يُشترطُ في زيادةِ الثمنِ المؤجلِ محلّ الثمنِ الحاليِّ للسلعةِ الواحدةِ أنْ لا يكونَ هنالكَ غبنٌ فاحشٌ كما يفعلُهُ المرابونَ . فاذا كانَ في هذا البيعِ غبنٌ كانَ الغبنُ هو الحرامُ وليس البيعُ مؤجلاً بثمنٍ ازيدَ عن الثّمنِ الذي يُدفعُ نقداً .

السَّمْسَرَةُ

قالَ رسول الله (ص) : «دعُوا النّاسَ يرزق اللهُ بعضَهم من بعضٍ فإذا استنصحَ الرجلُ أخاه فَلْينصح له» وباستعراض التجارة وأحوال البيع والشّراء نجدُ النّاسَ فيها يرزقُ اللهُ بعضَهُمْ من بعضٍ ، فكثيراً ما نجدُ تجاراً كباراً يقومونَ بشراء بضائعَ لصغار التجّار على أن يأخذُوا نسبةً مئويةً منَ الرّبح على ما يشترونَهُ لهم ، كواحدٍ في المائة مثلاً . وغالباً ما يكونُ هؤلاءِ من تجار الجملة ويسمّونَ ذلكَ «كومسيوناً» ويجري هذا في البضائع كافّةً ، كالاقمشة والحلويات والورق والماكنات وما شابهَ ذلكَ .

ويجري أيضاً بينَ الشركات الكبيرة وبينَ بائعي الجملة ويسمّوْنَ متعهدينَ او وكلاءَ بيعٍ . فيتعهّدُ هؤلاءِ ببيع ما تُنتجهُ الشركاتُ ويأخذونَ منها ربحاً معلوماً هو نسبةٌ معيّنةٌ بالمائة على ما يبيعونَ . وتجري بيوعٌ بواسطة اشخاصٍ يعملونَ عند التّاجر او المصنعِ ، فهؤلاءِ يعرضونَ البضاعةَ على النّاسِ ويبيعونَها لهمْ . وينفذُ بيعُهمْ ولهمْ منَ التاجرِ او المصنعِ الذي يعملونَ عندهُ أجرةٌ معيّنةٌ على عملية عرض البضاعة سواءٌ باعُوا أم لم يبيعُوا. ولهمْ أجرةٌ معينةٌ على كلّ صفقة بيعٍ يبيعونَها هيَ نسبةٌ مئويةٌ معيّنةٌ من الثمن الذي يبيعونَ فيه . وهكذا تجري وساطةٌ بينَ البائعِ والمشتري في المصانعِ والشركات ولدى التجّارِ والزبائنِ في كلّ شيءٍ . وتجري في الخضارِ والفواكه ، كما تجري في القماشِ والحلوياتِ وغيرِها . ففي سوق الخضرةِ يبيعُ التاجرُ الخضرةَ لحسابِ الفلاحِ لقاءَ عمولةٍ يأخذُها من الفلاّحِ .

وهذه الأعمالُ كلّها سمسرةٌ والقائمونَ بها سماسرةٌ ، لأنّ السمسارَ هو القيّمُ بالأمرِ والحافظُ لهُ . ثمّ استعملَ في الشخص الذي يتولّى البيعَ والشّراءَ ،

وقد عرّفَ الفقهاءُ السمسارَ بأنّهُ اسم لمن يعمل للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً . وهو يصدُقُ على الدلاّلِ . فإنّهُ يعملُ للغيرِ بأجرٍ بيعاً وشراءً . والسمسرةُ والدلالةُ حلالٌ شرعاً ، وتعتبرُ من الأعمالِ التجاريةِ . فقد روَى قيسٌ بنُ ابي غرزةَ الكنانيُّ قال : كنا نبتاعُ الأوساقَ في المدينةِ ونسمّي انفسَنا سماسرةً فخرجَ علينا رسولُ اللهِ (ص) فسمّانا باسمٍ هو أحسنُ من اسمنا قالَ : « يا معشرَ التّجارِ ، ان البيعَ يحضرُهُ اللغو والحلفُ فشوبوه بالصدقةِ » ومعناهُ أنّه قد يبالغُ في وصفِ سلعتهِ حتى يتكلمَ بما هو لغوٌ اي زيادة عما يحسبُ من القولِ وقد يجازفُ في الحلفِ لترويجِ سلعتهِ فيندبُ إلى الصدقةِ ليمحوَ ذلكَ . هذا دليلٌ على انّ السمسرةَ حلالٌ شرعاً . الا أنه لا بد من ان يكونَ العملُ الذي استؤجرَ عليهِ للبيعِ والشراءِ معلوماً ، إما بالسلعةِ وإما بالمدةِ ، وان يكونَ الربحُ او العمولةُ أو الأجرةُ معلومةً . وعلى ذلك فالسمسرةُ بمعناها المعروف بينَ التجار وبينَ الناسِ منذ عهدِ الرسولِ (ص) حتى اليومِ يعتبرُ كسبُ أصحابها من الكسبِ الحلالِ .

الاجارة

الإجارةُ : عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، ويدخلُ تحتها ثلاثةُ أنواعٍ :

١) عقدٌ على منفعةِ العينِ .

٢) عقدٌ على منفعةِ العملِ .

٣) عقدٌ على منفعةِ الشخصِ .

والإجارةُ بأنواعِها الثلاثةِ جائزةٌ شرعاً . قالَ اللهُ تعالى : « ورفعنَا بعضَهُمْ فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتّخذَ بعضُهم بعضاً سُخريّاً » وقولُهُ تعالى : « فإنْ أرضعنَ لكمْ فآتوهنَّ أجورَهُنَّ » ، وقالَ (ص) « من استأجرَ أجيراً فليُعلمْهُ أجرَهُ » . وقالَ : « اعطُوا الأجيرَ أجرَهُ منْ قبلِ أنْ يجفَّ عرقُهُ » .

الأجير

عقدُ الإجارةِ الذي يردُ على منفعةِ العملِ وعلى منفعةِ الشخصِ هو الذي يتعلّقُ بالأجيرِ ، والأجيرُ هوَ الذي أجّرَ نفسَهُ . وقد أجازَ الشرعُ إجارةَ الشخصِ لمنفعة تحصلُ منه ، كالخدمةِ في المنازلِ والمكاتبِ والحقولِ ونحوها ؛ أو لمنفعة تحصلُ من عمله كالهندسةِ ونحوِها . وحتى تنعقدَ الإجارةُ فإنّهُ يُشترطُ لانعقادِها أهليةُ العاقدَيْنِ بأن يكون كلٌ منهما عاقلا مميزاً . فلا تنعقدُ إجارةُ المجنونِ ولا إجارة الصبيّ غيرِ المميِّز . ولو انعقدتِ الإجارةُ فانّهُ يُشترطُ لصحتِّها رضا العاقدين ، وكونُ المعقودِ عليهِ — وهو المنفعةُ — معلوماً على وجهٍ يمنعُ المنازعةَ . وهذا العلمُ بالمنفعةِ بالنسبةِ للأجيرِ تارةً يكون ببيانِ المدةِ ، وتارةً يكونُ بتحديدِ المنفعةِ أو وصفِ العملِ المطلوبِ وصفاً تفصيلياً ، وتعيينِ ما يعملُ الأجيرُ أو تعيينِ كيفيةِ عملِهِ . وعلى ذلك لا تصحّ إجارة المكرهِ ولا تصحُّ إجارةُ المنفعةِ المجهولةِ .

الأجرة

يُشترطُ ان يكونَ مالُ الإجارةِ معلوماً بالمشاهدةِ أو الوصفِ الرافعِ للجهالةِ . قال (ص) «من كانَ يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلِمَهُ أجرَهُ» الا أنه لا تُشترطُ القيمةُ في الأجرةِ كما لا تُشترطُ القيمةُ في ثمنِ المبيعِ . والفرقُ بين القيمةِ والثمنِ أنَّ القيمةَ هيَ ما توافقُ مقدارَ ماليةِ الشيءِ وتعادلُهُ بحسبِ تقويمِ المقوّمينِ . وأما الثمنُ فهو ما يقعُ بهِ التراضي وفقَ القيمةِ أو أزيدَ أو أنقصَ . ولا يُشترطُ أن تكونَ أجرةُ الأجيرِ قيمةَ العملِ ، لأنَّ القيمةَ لا تكونُ بدلاً في الإجارة فيجوزُ

انْ تكونَ الأجرةُ أكثرَ من قيمةِ العملِ ويجوزُ أن تكونَ أقلَّ من قيمتِهِ . فلو استأجرَ شخصٌ أجيراً بأجرةٍ معلومةٍ ليصوغَ له قطعةَ ذهبٍ او فضةٍ صياغةً معلومةً فهوَ جائزٌ ، لأنهُ استؤجرَ لعملٍ معلومٍ فلا تُشترطُ المساواةُ بين الأجرةِ وبينَ ما يعملُ فيه من الفضةِ أو الذهبِ ، لأن ما يُشترطُ له من الأجرةِ هو مقابلُ العملِ فقط . وما صلحَ لأن يكونَ بدلاً في البيعِ كالنقودِ ونحوِها صلحَ لأن يكونَ بدلاً في الاجارةِ أي ما صلحَ لأن يكونَ ثمناً صلحَ لأن يكونَ أجرةً . وأمّا ما لا يصلحُ ان يكونَ ثمناً في البيعِ فيجوزُ ان يكونَ بدلاً في الاجارةِ . فانه لا يجوزُ ان يبيعَ دابةً بسكنى دارٍ سنةً مثلاً ولكن يصحُّ أن يستأجرَ بستاناً بسكنى دارٍ . لأنَّ البيعَ هو مبادلةُ مالٍ بمالٍ ، فمعادلةُ المالِ بالمنفعةِ لا تعتبرُ بيعاً ، بخلافِ الإجارةِ فهي عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، وهذا العوضُ لا ضرورةَ لأن يكونَ مالاً بل قد يكونُ منفعةً .

تقديرُ الأجرةِ

عُرِّفتِ الإجارةُ بأنّها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ . وهذا العقدُ يَرِدُ على ثلاثةِ انواعٍ كما ذكرنا سابقاً ، احدها نوعٌ يرِدُ على منافعِ الأعيانِ كاستئجارِ الدّورِ والدّوابِ والسّياراتِ وما أشبهَ ذلكَ . فالمعقودُ عليهِ هوَ منفعةُ العينِ .

وثانيها نوعٌ يردُ على منافعِ الأعمالِ كالخياطةِ والهندسةِ وما أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليهِ هو منفعةُ العملِ .

وثالثُها نوعٌ يَرِدُ على منافعِ الأشخاصِ كالخادمِ والحصادِ وما أشبهَ ذلكَ ، فالمعقودُ عليهِ هو الانتفاعُ بجهدِ الشّخصِ فهذهِ الأنواعُ الثلاثةُ كانَ المعقودُ عليهِ فيها هوَ المنفعةُ التي في كلٍّ واحدٍ منها ، فيكونُ الشّيءُ الذي

جرَى عليه العقدُ هو المنفعةُ ، والمالُ المسمّى هوَ مقابلُ هذه المنفعةِ . وعليه فإنّ الأساسَ الذي يُبنى عليه تقديرُ الأجرةِ هوَ المنفعةُ التي تُعطيها تلكَ العينُ او يعطيها ذلكَ العملُ أو ذاكَ الشخصُ ، وليست هي بالنسبةِ للعملِ قيمةَ الشّيءِ الذي يعملُ فيه ولا ثمنَهُ ، وليستْ هيَ بالنسبةِ للأجيرِ انتاجَهُ كما أنّها ليست سدادَ حاجةِ الأجيرِ . ولا دخلَ لارتفاعِ مستوى المعيشـــة وانخفاضها في تقديرِ الأجرةِ وإنما يرجعُ تقديرُها لشيءٍ واحدٍ فقط هوَ المنفعةُ ، لأنها عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ . وتُقدَّرُ الأجرةُ بحسبِ تقديرِ المنفعةِ التي جرى عقدُ الإجارةِ عليها . وحينَ الاختلاف على مقدارِ الأجرةِ لا تُقدَّرُ بالبينةِ والحجةِ ، إذ لا شأنَ للبيّنةِ في ذلكَ ، لأنهُ لا يُرادُ إثباتُ الأجرةِ ، وإنّما يرادُ معرفةُ مقدارِها ، وتُقدَّرُ بتقديرِ الخبيرينَ بالمنفعةِ التي جرَى عليها عقدُ الإجارةِ ، والخبيرينَ بتقديرِ عوضِها .

هذا من ناحيةِ اساسِ الأجرةِ أو بعبارةِ الاقتصاديّينَ الوحدةِ التي يجري عليها تقديرُ الأجرةِ . امّا منْ ناحيةِ تفاوتِها فانّها تتفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ في الأشخاصِ ، وفي العملِ الواحدِ ، وفي الأعمالِ المختلفةِ ، وفي الزمانِ والمكانِ . فتتفاوتُ اجرةُ الخدمِ الذين وَرَدَ العقدُ على منافعِ اشخاصِهِمْ بتفاوتِ الجهدِ الذي يبذلونَهُ ، فتقدرُ الأجرةُ للقويِّ كذا وللضعيفِ كذا ، أو ساعاتٍ معينةٍ من العملِ بمقدارٍ معينٍ من الأجرةِ . وللساعاتِ الأكثرِ أجرةٌ أكثر ، وللساعاتِ الأقلِ أجرةٌ أقلُّ وهكذا ... ويجري تقديرُ الأجرةِ للعملِ الواحدِ الذي وَرَدَ عقدُ الإجارةِ فيه على منفعةِ العملِ بمقدارٍ معينٍ ، وتتفاوتُ بينَ الأشخاصِ من الذينَ يعملونَ في هذا العملِ بتفاوتِ اتقانِهِم له كالمهندسينَ مثلاً ، فتُعطى للمهندسِ أجرةٌ معلومةٌ ، وتتفاوتُ بين المهندسينَ بتفاوتِ إتقانِهِم . وكذلكَ يجري تقديرُ الأجرةِ للأعمالِ المختلفةَ بحسبِ المنفعةِ المقصودةِ منها عندَ الاستئجارِ . وتتفاوتُ الأجرةُ لهذهِ الأعمالِ

بتفاوتِ منفعتِها عندَ المجتمعِ ، فيكونُ أجرُ المهندسِ كذا وأجرُ البنّاءِ كذا ، وهكذا ...

ويجري تقديرُ الأجرةِ للأشخاصِ وللعملِ الواحدِ وللأعمالِ المختلفةِ في زمانٍ غيرَ تقديرِها في زمانٍ آخرَ فيُعطى العاملُ في الليلِ أكثرَ من عاملٍ يعملُ في نفسِ العملِ في النهارِ . ويُعطى العاملُ في الصحراءِ اكثرَ من عاملٍ يعملُ في نفسِ العملِ في المدينةِ . ويجوزُ تقديرُ الأجرةِ مؤقتةً بوقتٍ معينٍ كالساعةِ واليومِ والشهرِ والسنةِ .

مقدارُ الأجرةِ

أجرُ الأجيرِ يكونُ أجراً مسمّى ، ويكونُ أجرَ المثلِ . امّا الأجرُ المسمّى فهوَ الأجرةُ التي ذُكرتْ وتعيّنتْ وقتَ العقدِ . ويُعتبرُ من الأجرِ المسمّى أجرةُ العمَلَةِ الذين عُرفتْ اجرةُ كلٍ منهم كالموظفينَ في درجةٍ معينةٍ أو كعمّالٍ في مصنعٍ معيّنٍ معروفةٍ أجرةُ العاملِ فيه . ولذلكَ إذا استخدمتَ عمّالا او موظفين وسمّيتَ لهم أجرتَهُمْ فيكونُ المسمّى هو أجرَهُم . وإن لم تسمِّ أجرتَهُم يُنظرُ إن كانت معلومةً فتُعطى لهم وتُعتبرُ أجراً مسمّى وإن لم تكنِ الأجرةُ معلومةً فيُعطى لهم أجرُ المِثلِ ، وأجرُ المِثلِ هــوَ أجرُ مثلِ العملِ ومثلِ العاملِ ، أو أجرُ مثلِ العاملِ فقط . ويلزمُ تقديرُ أجرِ المثلِ منْ قبلِ ذوي الخبرةِ ، ويلزمُ اهلُ الخبرةِ بتعيينِ الأجرةِ بالنظر إلى شخصِ الأجيرِ وعندَ تقديرِ أجرِ المثلِ ينبغي أن يُنظَرَ إلى ثلاثةِ أمورٍ :

الأول : إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على المنفعةِ أن يُنظرَ إلى الشّيءِ الذي تساوي منفعتُهُ منفعةَ المأجورِ .

الثاني : إذا كانتِ الإجارةُ واردةً على العملِ ان يُنظرَ إلى الشّخصِ المماثلِ للأجيرِ بذلكَ العملِ .

الثالث : أن يُنظرَ إلى زمانِ الإيجارِ ومكانِه ، لأنّ الأجرةَ تتفــاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ والعملِ والزمانِ والمكانِ .

وأجرُ المثلِ تتوقفُ معرفتُه على أهلِ الخبرةِ ، فلا تجوزُ إقامةُ البيّنةِ عليه من المدّعي ، بلْ يجبُ أن يقدّرَهُ أهلُ الخبرةِ غيرُ المتحيّزينَ ، فينتخبهم الخصمانِ بالاتفاقِ ، وإن لم يتّفقا فينتخبهم الحاكمُ .

دفعُ الأجرة

يجوزُ تعجيلُ الأجرةِ ويجوزُ تأجيلُها . فاذا اشترطَ العاقدانِ تعجيلَ الأجرة أو تأجيلَها يراعَى شرطُهما . قال (ص) « المسلمونَ عندَ شروطِهِمْ » فَيُعتبرُ ويراعَى كلّ ما اشترَطَ العاقدانِ ، وأمّا إنْ لمْ يشترطا شيئاً في تعجيلِ الأجرةِ أو تأجيلِها يُنظرُ ، فإذا كانتِ الأجرَةُ مؤقتةً بوقتٍ معيّنٍ كالشهريةِ والسنويةِ ، يلزمُ إيفاؤها عند انقضاء ذلكَ الوقتِ ، فلو كانت مشاهرةً تُؤدّى عندَ نهايةِ الشهر ، وإنْ كانتْ مسانهةً ففي ختامِ السّنةِ . امّا إذا كانتالإجارةُ علىعملٍ ،مثل خياطةِ ثوبٍ او تصليحِ سيارةٍ أو صنعِ خزانةٍ أو ما شاكلَ ذلكَ ، فإنه يلزمُ إيفاؤها عندَ الانتهاءِ من العملِ ، لقولِ رسولِ اللهِ (ص) « اعطُوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ ان يجفَّ عرقُهُ » ومعناهُ بعد أنْ ينتهيَ من عملِه مباشرةً .

ويجبُ إعطاءُ الأجرةِ على موجبِ الصورةِ التي تَظهرُ فعلاً . فمثلاً لو قيلَ للنجارِ : إن صنعتَ حفراً فلكَ كذا أو صنعتَ خزانةً بدون حفرٍ فلكَ كذا ، فأيَّ الصورتينِ صنعَ فلهُ أجرَتُها .

أنواعُ الأجرة

ينقسمُ الأجيرُ إلى خاصٍ ومشترِكٍ .

فالأجيرُ الخاصُّ هو الذي يعملُ لواحدٍ معيّنٍ ، أو اكثرَ ، عملاً مؤقتاً مع التّخصيصِ أي هو الذي يختصُّ بالمؤجِّر وحدهُ ويُمنعُ منْ أنْ يعملَ لغيرهِ طوالَ مدةِ الإجارةِ . فلو استأجرَ شخصٌ او اكثرُ طاهياً ليطبخَ لهم خاصةً مع تعيينِ المدةِ كانَ ذلكَ الطاهي أجيراً خاصاً .

والأجيرُ المشترِكُ هو الذي يعملُ لواحدٍ عملاً غيرَ مؤقتٍ او عملاً مؤقتاً بلا اشتراطِ التّخصيصِ عليه . أي هوَ الذي لا يختصُّ بصاحبِ العملِ ، بل يجوز لهُ أن يعملَ عندَ غيره . فلو استأجرتَ دهّاناً غيرَ مشترطٍ عليه أن يدهنَ لسواكَ ، فهوَ اجيرٌ مشترِكٌ ...

والأجيرُ الخاصُّ يستحقُّ الأجرةَ بتسليم نفسه في المدةِ لتأدية ما كُلّفَ به مع تمكنهِ من العملِ ، سواءٌ قام بالعملِ أم لم يقمْ ، فاستحقاقُهُ للأجرِ يكونُ بحسبِ المدةِ لا بحسبِ العملِ . ولذا لا يجوزُ لهُ أن يعملَ في مدةِ الإجارةِ عملاً لغيرِ مستأجرهِ . فإنّ عملَ لغيرهِ نقصَ من الأجرِ بقدرِ ما عملَهُ . والأجيرُ المشترِكُ يستحقُّ الأجرةَ على نفسِ العملِ كالدّهّانِ والنجّارِ والخيّاطِ الخ ...

فاستحقاقُهُ للأجر يكونُ بحسبِ العملِ لا بحسبِ المدةِ . والفرقُ بينَ الأجيرِ الخاصِّ والأجيرِ المشترِكِ منْ حيثُ الضمانُ ، هو انّ الأجيرَ الخاصَّ أمينٌ فان هلكَ الشيءُ في يده بدونِ تعمدٍ وبدونِ تقصيرٍ وإهمالٍ فلا ضمانَ عليه . والأجيرُ المشترِكُ إما أن يهلكَ الشيءُ بفعلهِ أولاً . فان هلكَ الشيءُ بفعلهِ ضمنهُ سواءٌ أكانَ هلاكُهُ بالتّعدّي أم لم يكن . وإن هلكَ الشيءُ

بغير فعله يُنظرُ ، فإن كانَ مما لا يُمكنُ الاحترازُ عنْهُ لا يضمنُ . اما إنْ كانَ يمكنُ الإحترازُ عنه ولم يحترزْ يضمنُ . وذلكَ لأنَّ الشيءَ الذي يعملُ فيه الأجيرُ الخاصَ ، وان كانَ تحتَ يده ، فانّهُ تحتَ تصرّفِ المستأجر لا تحتَ تصرّفِ الأجيرِ . ومن هنا كانت يدُهُ يدَ أمانة ، بخلافِ الأجيرِ العامِّ فانّ الشيءَ الذي يعملُ فيه هوَ تحتَ تصرّفِه لا تحتَ تصرّفِ المستأجر ولذلكَ لم تكنْ يدُهُ يدَ أمانة بل كانَتْ يدَ متصرّف .

والفرقُ بينهما من حيثُ استحقاقُ الأجرةِ أنَّ الأجيرَ الخاصَّ يستحقُّ الاجرةَ إذا كانَ في مدةِ الاجارةِ حاضراً للعملِ ولا يشترطُ عملُهُ بالعملِ ، والأجيرُ المشتركُ لا يستحقُّ الأجرةَ إلا بالعملِ .

ومدةُ الإجارةِ للأجيرِ الخاصِّ إمّا أن تكونَ معينةً في العقدِ أو غيرَ معينة ، فإنْ كانتْ غيرَ معينة فسدَ العقدُ لجهالتِها ، فلكلٍّ من العاقدَيْنِ فسخُها في أيّ وقتِ أرادَ ، وللأجيرِ أجرةُ مثله مدةَ خدمتِه . وإن كانتْ معينةً في العقدِ وفسخَ المستأجرُ الاجارةَ قبلَ انقضاءِ المدةِ بلا عذرٍ ولا عيبٍ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ كمرضِه أو عجزِه عن العملِ ، فإنّهُ يجبُ على المستأجر ان يؤدّيَ إلى الأجيرِ الأجرةَ إلى تمامِ المدةِ سواءٌ اكانَ الأجيرُ خادماً أم مزارعاً ام غيرَ ذلكَ . أمّا إنْ فسخَ الإجارةَ لعذرٍ أو عيبٍ ظهرَ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ فانّهُ ليسَ عليهِ ان يؤدّيَ الأجرةَ إلاّ إلى الوقتِ الذي فُسِخَتْ فيه الإجارةُ .

لا يوجد في الإسلام مشكلة عمال

كانَ النظامُ الرأسماليُّ في الاقتصادِ مطبّقاً على العالمِ الغربيّ وعلى روسيا قبلَ أن يحكمَها الحزبُ الشيوعيُّ . ومِنْ أسُسِ هذا المبدأ الحريةُ الملكيةُ .

فنتجَ عن ذلكَ استبدادُ اصحابِ الأعمالِ بالأجراءِ ، ما دامَ التّراضي قائماً وما دامت نظريّةالالتزامِ هي التي تتحكمُ فيهمْ . وقد لاقى الأجراءُ من أصحابِ الأعمالِ العنتَ والإرهاقَ والظلمَ والاستغلالَ البشعَ لعرقِهِمْ وجهودِهم ، وحينَ ظهرتِ الفكرةُ الاشتراكيةُ ونادتْ بإنصافِ الأجيرِ ، ظهرتْ على أساسِ معالجةِ مشاكلِ الأجراءِ وليسَ على أساسِ معالجةِ عقدِ الإجارةِ . ولذلكَ جاءتِ الإشتراكيةُ بحلولٍ لإنصافِ الأجيرِ ، بتحديدِ وقتِ عملِهِ ، وتحسينِ أجرتِهِ ، وضمانِ راحتِهِ ، فهدمتْ نظريةَ الالتزامِ ، وأظهرتْ عدمَ صلاحيتِها لمعالجةِ المشاكلِ ، فاضطُرَّ فقهاءُ القانونِ الغربيِّ لأن يغيّروا نظرتَهم للالتزامِ حتى تستطيعَ أن تثبتَ امامَ المشاكل ، ولذلكَ أدخلوا تعديلاتٍ لترقيعِ نظريتّهم ، فعقدُ العملِ قد أدخلت عليهِ قواعدُ وأحكامٌ ، تهدفُ إلى حمايةِ الأجيرِ ، وإلى إعطائهِ من الحقوقِ ما لم يكنْ لهُ مِنْ قبلُ ، كحريةِ الاجتماعِ ، وحقٌ تكوينِ النقابةِ ، وحقٌ الإضرابِ ، وإعطائهِ تقاعداً واكرامياتٍ وتعويضاتِ نهايةِ الخدمةِ الخ ... معَ أنَّ نصَ نظريةِ الالتزامِ لا يبيحُ مثلَ هذهِ الحقوقِ . ولكنْ جرَى تأويلُ هذهِ النظريةِ لمعالجةِ مشاكلِ الأجراءِ التي اوجدتْها الأفكارُ الاشتراكيةُ بينَ الأجراءِ . ثم جاءتْ النظريةُ الشّيوعيةُ لتمنعَ ملكيةَ الأعمالِ ، وتُعطي الأجيرَ مــا يحتاجُهُ مطلقاً . ومن تباينِ وجهاتِ النظرِ بينَ المبدأينِ : الاشتراكيِّ ومنــه الشيوعيُّ والمبدإ الرأسماليِّ ، نحو الملكيةِ ونحوَ الأجيرِ ، نشأتْ لديهمْ مشكلةُ الأجراءِ ، وصارَ لكلٍّ منهما طريقةٌ خاصةٌ في حلِّ هذهِ المشكلةِ التي أوجدتْها نظرتُهما المختلفةُ نحوَ الحياةِ . أمّا في الإسلامِ فلا توجدُ مشكلةٌ تسمّى مشكلةَ عمالٍ ولا تُقسمُ الأمّةُ الإسلاميّةُ إلى طبقاتِ عمــالٍ ورأسماليّينَ ، او فلاحينَ وأصحابِ أراضٍ .

والقضيةُ كلُّها تتعلقُ بالأجيرِ سواءٌ أكانَ استئجارُهُ على العمــلِ

كالاخصائيينَ والفنيينَ أمْ كان استئجارُهُ على جهدِهِ فقط كسائرِ الأجراءِ .
وسواءٌ أكانَ أجيراً عندَ أشخاصٍ أم أجيراً عند جماعاتٍ أم أجيراً عند الدولةِ ، وسواءٌ أكانَ أجيراً خاصاً أم أجيراً مشتركاً فكلُّهُ أجيرٌ ، والأجيرُ قد سبقَ ووضّحنا احكامَهُ وبيّناها . أما تعيينُ اجرةٍ معينةٍ من قِبَلِ الحاكم فلا يجوزُ قياساً على عدمِ جوازِ التسعيرِ للسّلعِ لأنَّ الأجرةَ ثمنُ المنفعةِ ، والثمنُ ثمنُ السلعةِ . وكما انّ سوقَ السلعِ يقرّرُ سعرَ السلعةِ تقريراً طبيعياً فكذلكَ سوقُ المنافعِ للأجراءِ تقرّرُها الحاجةُ إلى العمالِ . إلاّ أنّ على الدولةِ أنْ تهيّءَ الأعمالَ للعمالِ « الإمامُ مسؤولٌ عن رعيتِهِ » وعلى الدولة ان ترفَعَ ظلمَ اصحابِ الأعمالِ عن العمّالِ فإنّ السكوتَ على الظلمِ معَ القدرةِ على إزالتِهِ حرامٌ فيهِ إثمٌ كبيرٌ . وإذا قصّرتِ الدولةُ في رفعِ الظلمِ أو ظلمتْ هيَ الأجراءَ كانَ على الأمةِ كلّها انْ تُحاسبَ الدّولةَ وأنْ تسعَى لإزالةِ الظّلمِ ، وليسَ هذا على الأجراءِ الذين ظُلموا وحدَهُم ، كما هي الحالُ اليومَ في معالجاتِ مشاكلِ العمالِ بالإضراباتِ والتظاهراتِ لأن ظلمَ ايِّ فردٍ من الرعيّةِ وتقصيرَ الدولةِ في رعايةِ شؤونِهِ ، امرٌ يتعلقُ برعايةِ شؤونِ الأمةِ كلّها ، لأنّهُ تنفيذُ حكمٍ شرعيٍّ ، وإن كانَ واقعاً على على جماعةٍ معينةٍ .

أمّا ما يحتاجُهُ العمّالُ من ضمانٍ صحيٍّ لهم ولأهلِهِمْ ، وضمانِ نفقاتِهِم عند انتهائِهِم منَ الخدمةِ ، وضمانِ شيخوختهِمْ ، وضمانِ تعليم ابنائِهِم وما شاكلَ ذلكَ من الضماناتِ ، فلا يُبحثُ فيها في الإسلامِ عند بحثِ الأجيرِ والأجراءِ ، لأنّ هذهِ ليستْ على المستأجرِ ، وإنّما هيَ على الدولةِ ، وليستْ هي للعمالِ فقطْ ، وإنّما هيَ لكلِّ عاجزٍ منَ الرعيةِ ، لأنّ الدولةَ تضمنُ التطبيبَ والتعليمَ مجاناً للجميعِ ، وتضمنُ للعاجزِ الإنفاقَ عليهِ سواءٌ أكانَ عاملا ام غيرَ عاملٍ ، لأنّ هذا مما هو فرضٌ على بيتِ مالِ المسلمينَ .

وعليهِ فلا توجدُ مشكلةُ عمالٍ ، ولا توجدُ مشكلةٌ خاصةٌ تتعلقُ بجماعةٍ معينةٍ او فئةٍ منِ الأمةِ ، فكلُّ مشكلةٍ تتعلقُ برعايةِ شؤونِ الرعيّةِ مسؤولةٌ الدولةُ عن حلِّها ، والأمةُ كلّها تحاسبُ الدولةَ وليس المسؤولُ فقط او صاحبُ المشكلةِ أو مَنْ وقعَ عليهِ الظّلمُ .

استئجارُ الأعيانِ

إذا وردَ العقدُ على منافعِ الأعيانِ كاستئجارِ الدورِ والسياراتِ وما شابهَ ذلكَ ، فانّ المعقودَ عليهِ يكونُ منفعةَ العينِ ، ومتى تمَّ استئجارُ العينِ فقد صارَ للمستأجرِ أنْ يستوفيَ منفعةَ العينِ التي استأجرها فاذا استأجرَ داراً ، فلهُ سكناها أو سيارةً فلهُ ان يستقلّها ، وللمستأجرِ أن يؤجّرَ بمثلِ ما استأجرَ او بأزيدَ أو بأنقصَ ، لأنّ قبضَ العينِ المستأجرةِ قامَ مقامَ قبضِ المنافعِ ، بدليلِ أنهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها ، ولأنّهُ عقدٌ يجوزُ برأسِ المالِ فجازَ بزيادةٍ أو بنقصانٍ . الاّ أنهُ إذ استأجرَ العينَ لمنفعةٍ فلهُ أنْ يستوفيَ مثلَ تلكَ المنفعةِ وما دونَها في الضررِ ، وليسَ لهُ انْ يستوفيَ أكثرَ منْ مثلِ تلكَ المنفعةِ ، لأنّهُ لا يجوزُ لهُ أنْ يستوفيَ اكثرَ من حقّهِ او غيرَ ما يستحقّهُ ، فانِ استأجرَ سيارةً لمسافةٍ معينةٍ ، لم يجزْ لهُ ان يستقلّها مسافةً اكبرَ من المسافةِ التي استأجرها لها ، وإنِ استأجر داراً يسكنُها ، فليسَ لهُ أن يجعلَها مستودعاً ، مما يكونُ أكثرَ ضرراً على الدارِ من السكنى . والحاصلُ ان العقدَ إذا وردَ على العينِ بعوضٍ كان بيعاً وإذا وردَ على منفعةِ العينِ بعوضٍ كان إجارةً . وكما ان المشتريَ للعينِ يملكُ العينَ ، ويتصرفُ بها سائرَ التصرفاتِ ، فكذلكَ يملكُ المستأجر المنفعةَ التي ملكها بالاستئجارِ ، وله أن يتصرفَ بها سائرَ التصرفاتِ. وعليهِ فانهُ يجوزُ للمستأجرِ أن يؤجّرَ العينَ المستأجرة

إذا قبضها ، لأن قبضَ العينِ حينَ الاستئجارِ قائمٌ مقامَ قبضِ المنافعِ ، بدليلِ أنّهُ يجوزُ التصرفُ فيها فجازَ العقدُ عليها . ومتى تمَّ استئجارُ العينِ وقبضُ منفعتها ملكَ المستأجرُ جميعَ التصرفاتِ الشرعيةِ في منفعةِ العينِ التي استأجرها لأنّها ملكهُ ، فلهُ أن يؤجّرها بالأجرةِ التي يراها مهما بلغتْ ، فلو استأجرها بمائةٍ وأجّرها بثلاثمائةٍ جازَ ، لأنهُ يملكُ المنفعةَ فيملكُ تأجيرها بما يراهُ هو لا بما استأجرَها .

وعلى هذا فان ما يسمّى بالخلوِّ للمخازنِ والدورِ وغيرِها جائزٌ لأنّ المستأجرَ يؤجّرُ الدارَ أو المخزنَ بمبلغٍ زائدٍ عليها يُدفعُ لهُ ، وهذا تأجيرٌ للعينِ التي استأجرَها بزيادةٍ على الأجرةِ التي استأجرها بها ، وهو كالبيعِ بعدَ قبضه يجوزُ بيعُهُ بزيادةٍ عما اشتراهُ . وهناكَ مسألةُ تسليمِ المأجورِ للمالكِ عنـدَ انتهاءِ العقدِ هل هي واجبةٌ عليهِ أم لا ؟

والجوابُ على ذلكَ هوَ أنَّ إعادةَ المأجورِ للمستأجرِ واجبةٌ عليهِ ، إنْ كانَ المأجورُ تحتَ يدهِ ، لما رُوِيَ عنْ رسولِ الله (ص) ، قالَ : « على اليدِ ما أخذتْ حتّى تؤدّيَهُ » . أمّا إنْ لمْ يكنِ المأجور تحتَ يدهِ يُنظرُ ، فإنِ اغتصبَ منه غصباً فإن على الغاصبِ أن يُرجِعَ العينَ المأجورةَ لصاحبها وليسَ على المستأجرِ لأنّ الغاصب هو المأمورُ بردِّ العينِ ، قالَ رسولُ الله (ص) « لا يأخذنَّ احدُكُم متاعَ أخيه جاداً ولا لاعباً ، وإذا أخذ أحدُكم عصا أخيهِ فليردَّها عليه » وهذا عامٌ سواءٌ أخذها من صاحبها أم من غيره . أما إن أعادَ المأجورَ لغيرهِ أو أجّرهُ لهُ فانّهُ بعد انتهاءِ العقدِ الذي بينهُ وبينَ صاحبِ الملكِ يجبُ عليهِ تسليمُ المأجورِ لمالكه وذلكَ لعمومِ حديثِ الرسول (ص) : « على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤدّيَهُ » ولم يأتِ نصٌّ آخرُ في الإجارةِ يستثنيهِ كما وَرَدَ في الغصبِ ولذلكَ يبقى على عمومه .

وعلى ذلكَ إذا أجّرَ شخصٌ داراً لآخرَ ثم أجّرَها المستأجرُ لغيرهِ بأجرةٍ

أزيدَ وانتهتْ مدةُ الإجارةِ للمستأجرِ الأولِ انتهى العقدُ وصارَ لزاماً عليه أن يسلِّمَ الدارَ لصاحبِها ، الاّ أنْ يُجدِّدَ صاحبُها العقدَ معهُ فتظلَّ تحتَ سلطانِه ، أو يجدِّدَ صاحبُها العقدَ معَ المستأجر الثاني ويعتبر نفسهُ قد تسلّمَ الدارَ من المستأجرِ الأولِ . وإذا أجّرَ أحدٌ دارَهُ فعلى المؤجّرِ إتمامُ ما يتمكنُ به المستأجرُ من الانتفاعِ ، كتسليمِ مفاتيحِ الدارِ وتبليطِها ، ومجرى الماءِ ، وكلٍّ ما يحتاجُ إلى اصلاحهِ او إيجادِهِ ليتمكن منَ الانتفاعِ بالدارِ ، أمّا إن كانَ لاستيفاءِ المنافعِ كالسلّمِ المتنقّلِ وساعةِ الماءِ وساعةِ الكهرباءِ فعلى المستأجرِ . أمّا ما يجبُ لزخرفةِ البيتِ فلا يلْزمُ واحداً منهما لأنَّ الانتفاعَ ممكنٌ بدونهِ ،أمّا طرشُ الدارِ وفتحُ مجاري المياه ،فهما عندَ الإيجارِ على المؤجّرِ ، لأنَّ ذلكَ مما يتُمكنُ بهِ من الانتفاعِ ، أمّا نقلُ النفّاياتِ فهوَ على المستأجرِ . فاذا شَرَطَ المؤجّرُ على المستأجرِ في عقدِ الإجارةِ دفعَ نفقاتِ ما أوجبهُ الشّرعُ عليه مما يمكنُ به منَ الانتفاعِ فالشرطُ فاسدٌ لمخالفتهِ مُقتضى العقدِ. وكذلكَ لو شَرَطَ المستأجرُ على المؤجّرِ دفعَ نفقاتِ العقدِ وإذا ماتَ المؤجّرُ والمستأجرُ أو أحدُهما فالإجارةُ تبقى على حالِها . لأنَّ الإجارة عقدٌ لازمٌ لا ينفسخُ بالموتِ مع سلامةِ المعقودِ عليه .

الرشوةُ والهديةُ

كلّ منْ يتوجّبُ عليهِ قضاءُ مصلحةٍ منْ مصالحِ الناسِ ويأخذُ مالاً من أجلِ قضاءِ هذه المصلحةِ ، لا يكونُ المالُ الذي اخذهُ أجرةً ولا بحالٍ من الأحوالِ ، بل يكونُ رشوةً . فالرشوةُ هي المالُ الذي يُعطى من أجلِ قضاءِ مصلحةٍ يجبُ على الآخذِ قضاؤها ، أو يُعطى لكي لا يقومَ الآخذ بتنفيذِ ما يجبُ عليهِ القيامُ به .

ويقالُ لدافعِ الرشوةِ الرّاشي ، وللقابضِ لها المرتشي ، وللوسيطِ بينهما الرائش .

والرشوةُ حرامٌ بصريحِ النصوصِ . قالَ رسولُ اللهِ (ص) « لعنةُ اللهِ على الراشي والمرتشي » . وروى أحمدُ عن ثوبان قالَ « لعنَ رسولُ اللهِ (ص) الراشيَ والمرتشيَ والرائش » . وهذهِ الأحاديثُ عامةٌ فتشملُ كلَّ رشوةٍ سواءٌ أكانت لطلبِ حقٍ ام باطلٍ ، وسواء أكانت لدفعِ أذى أم لجلبِ منفعةٍ ، لرفعِ ظلمٍ أم لإيقاعِ ظلمٍ ، فكلُّها حرامٌ . ولا يقالُ : الرشوةُ حرامٌ لأنها طلبُ باطلٍ او إضاعةُ حقٍ ، فان كانتْ كذلكَ فهيَ حرامٌ ، أمّا إنْ كانتْ لطلبِ حقٍ او رفعِ ظلمٍ فهيَ حلالٌ ، لا يقالُ ذلكَ لأنَّ هذا يعني أنَّ تحريمَ الرشوةِ جاءَ معللاً بعلةٍ ، فإذا وُجدتْ وُجدَ الحكمُ ، وإذا ذهبتْ ذهبَ الحكمُ . وهذا غيرُ صحيحٍ ، لأنَّ جميعَ النصوص التي جاءتْ في تحريمِ الرشوةِ لم تُعلّلْ .

ولا يُقالُ إن قضاءَ الحقِّ ، ولو أُخذَ مِنْ صاحبه رشوةٌ ، جازَ لأنّهُ أخذُ مال للقيامِ بعملٍ حلالٍ وهوَ قضاءُ الحقِّ ؛ لا يُقالُ ذلكَ لأنَّ النصوصَ التي حرّمتِ الرشوةَ جاءت عامّةً فتبقَى على عمومها تشملُ جميعَ أنواعِ الرشوةِ . فإذا أُريدَ تخصيصُها واستثناءُ بعضِ انواعِ الرشوةِ احتاجَ الأمرُ إلى نصٍ آخرَ يخصّصُها ؛ لأنَّ النصَّ لا يخصّصُهُ إلا نصٌ مِنْ كتابٍ او سنّةٍ ، ولم يردْ نصٌ فتبقى عامّةً دونَ تخصيصٍ .

ولا فرقَ في تحريمِ الرشوةِ بينَ ان تكونَ للحاكمِ او للموظّفِ او للقاضي او غيرِ ذلكَ فكلُّها حرامٌ .

ومثلُ الرشوةِ في الحرمةِ الهديةُ تهدّى للحكامِ والقضاةِ وغيرهم من اصحابِ النفوذِ ، حتّى عدّها بعضُ الفقهاءِ من الرشوةِ لأنّها تُشبهُها من

حيثُ كونُها مالاً يُؤخذُ من أجلِ القيامِ بعملٍ يجبُ القيامُ بهِ . والفرقُ بينَ الرشوةِ وبينَ الهديةِ التي تُهدى للحكامِ والقضاةِ وامثالِهِم هوَ انَّ الرشوة يُعطى فيها المالُ مقابلَ قضاءِ المصلحةِ ، امّا هدايا الحكّامِ والقضاةِ وغيرهم مِن اصحابِ النفوذِ فإنّ المالَ الذي يُهدى لهم مِن صاحبِ المصلحةِ لا مقابلَ قضاءِ مصلحةٍ معينةٍ بل لأنهم يتولّونَ فعلاً قضاءَ المصالحِ بأنفسهم وبواسطتهم .

ومِنْ هنا كانتِ الرّشوةُ والهديةُ التي تهدى للقاضي وأمثالهِ متشابهتينِ وتُقاسُ إحداهما على الأخرى ولكنَّ واقعَهما فيهِ شيءٌ من الاختلافِ ، وقد جاءَ تحريمُ الهديةِ صريحاً في الأحاديثِ . فقد روى ابو حميدٍ الساعديُّ ان النبيَّ (ص) استعملَ رجلاً على صدقاتِ بني سليمٍ فلما جاءَ إلى رسولِ اللهِ (ص) قالَ : هذا لكم وهذهِ هديةٌ أهديتْ لي ، فقالَ رسول اللهِ (ص) « فهلْ جلستَ في بيتِ أبيكَ وأمّكَ حتى تأتيكَ هديتُكَ ان كنتَ صادقاً ؟ » ثم قامَ رسولُ اللهِ (ص) فخطبَ في الناسِ وحمدَ اللهَ واثنى عليه ثمَّ قالَ : اما بعدُ فأني استعملُ رجالاً منكم على امورٍ مما ولاّني اللهُ فيأتي احدُكم فيقول : هذا لكم وهذهِ هديةٌ أهديت لي . فهلاّ جلسَ في بيتِ ابيهِ وأمهِ حتى تأتيهُ هديتُهُ إن كانَ صادقاً . فواللهِ لا يأخذُ أحدُكم منها شيئاً بغيرِ حقّهِ إلا جاءَ اللهَ يحملُهُ يومَ القيامةِ » وعن بريدةَ عنِ النبيّ (ص) « قال : منْ استعملناهُ على عملٍ فرزقناهُ رزقاً فما اخذهُ بعدَ ذلكَ فهو غلولٌ » فهذه الأحاديثُ كلُّها صريحةٌ في أنَّ الهدايا التي تُهدى لمن يتولّونَ الأعمالَ العامّةَ حرامٌ سواءٌ أُهديت بعدَ القيامِ بعملٍ معينٍ أو قبلَ القيامِ بهِ أو أُهديت له لأنّهُ صاحبُ صلاحيةٍ في أمرٍ من الأمورِ ، أو أُهديتْ لهُ لأنّ لهُ وجاهةٌ عندَ مَنْ بيدهِ قضاءُ المصلحةِ فهذهِ كلُّها حرامٌ . إلاّ أنَّ الهديّةَ لهؤلاء تكونُ حلالاً إن كانَ من عادةِ المُهدي أن يُهديَ لهم ، سواءٌ أكانوا يتولّونَ قضاءَ مصالحِ الناسِ أم لا ، فإنّهُ تجوزُ الهديةُ لهم ولا غبارَ عليها . لأنَّ الرسولَ

(ص) يقولُ في الحديثِ « فهلا جلستَ في بيتِ أبيكَ وأمكَ حتى تأتيكَ هديتُكَ إن كنتَ صادقاً » وهذا يعني ان الهديةَ التي من شأن مُهديها أنْ يهديَها فهيَ جائزةٌ في حالِ توليةِ قضاءِ المصالحِ كما هيَ جائزةٌ في حالِ عدمِ توليةِ قضاءِ المصالحِ ، ولا تنطبقُ عليها أحاديثُ النهي فهيَ مستثناةٌ منها بمفهومِ الحديثِ .

الرّهن

كثيراً ما يقترضُ الناسُ من بعضهِم نقداً لأجَلٍ ، أو يشترونَ سلعةً مُعَجلَةَ القبضِ بثمنِ مُؤجلٍ ، أو يستأجرونَ داراً أو سيارةً أو دابةً بأجرةٍ مؤجلة ، أو يطبعونَ كتاباً بأجرةٍ مؤجلة ، أو يستصنعونَ شيئاً كخزانةٍ أو حذاءٍ مثلاً بثمنٍ مؤجلٍ ، على أن يكونَ ديناً لصاحبِ السلعةِ أو الدارِ أو السيارةِ أو المطبعةِ أو المصنعِ أو غيرِ ذلكَ . ولأجلِ ان يستوثقَ الدائنُ أو البائعُ أو المؤجرُ الخ ... من سدِّ دَينه يطلبُ رَهناً فيرهَنُ المدينُ عندَ الدائنِ شيئاً يأمَنُ به على دَينه . ونظراً لرغبةِ النّاس في الربحِ ، فإنهم يحرصونَ على أن ينتفعَ المرتهنُ بالعينِ المرهونةِ فيشترطونَ عندَ الرّهنِ الانتفاعَ بالعينِ المرهونةِ ، وقد يتفقُون من غيرِ شرط ، وقد يكونُ ذلكَ بإذنِ الرّاهنِ ، وقد يكونُ بغيرِ إرادته . وكثيراً ما يُقدِمونَ على هذا العمَلِ دونَ أن يفكروا في جوازِ ذلكَ شرعاً . أو عدَمِ جوازهِ حيثُ تركزَتْ في أذهانهم النّفعيةُ الرأسمالية مَعَ أنَّ الواجبَ على المسلمِ أن يُوَفّقَ بينَ أعمالهِ وأوامرِ الله ونواهيه ، ويتقيّدَ بالأحكامِ الشرعيّة ، فما كانَ حلالاً فَعَلَهُ ، وما كانَ حراماً تركَهُ ، لأنَّ مقياسَ المسلمِ في أعماله طاعةُ أوامرِ الله ونواهيه ؛ وغايتُهُ من هذهِ الحياةِ نَيلُ رضوانِ الله لا كَسْبُ المالِ كَيفَما كانَ الكسْبُ .

والرّهنُ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ ، والانتفاعُ بالمرهونِ حكْمٌ مِنْ أحكامِ الرّهْنِ . والحكمُ الشرعيّ أنّ الرهنَ جائزٌ بنصٍ القرآنِ والحديث قالَ تعالى : « وإنْ كُنْتُمْ على سَفَرٍ ولمْ تجدُوا كاتباً فَرِهانٌ مقبوضَةٌ » ، ورُويَ أنّ رسولَ اللهِ (ص) اشترى منْ يهوديّ طعاماً وَرَهَنَهُ دِرْعَهُ . والرّهْنُ في الشّرْعِ مالٌ بمثابةِ وثيقةٍ بالدّينِ ليستوفيَ الدّائنُ من ثمنهِ إذا تعذّرَ استيفاؤهُ منَ المدينِ . ولا بُدَّ أنْ يَقْبِضَ المُرتَهِنُ الرهنَ ، ولا يصحّ الرهنُ إلاّ أن يكونَ مقبوضاً . ولكن تختلفُ كيفيّةُ القبضِ باختلافِ نوعِ العَيْنِ ، فإنّ كانتِ العَيْنُ المرهونَةُ ممّا يُنْقَلُ كالدّابّةِ والسّيّارَةِ فَقَبْضُ المُرتَهِنِ للرهنِ أخْذُهُ إيّاهُ منقولاً ، وإن كانَ الرّهنُ ممّا لا يُنقَلُ كالدّارِ والأرضِ فَقَبْضُهُ تخليَةُ راهنهِ بَيْنَهُ وبينَ مرتهِنهِ بدونِ حائلٍ فَيَفْتَحُ لهُ بابَ الدّارِ أو يسلّمُهُ المفاتيحَ ، أو يخلّي بَيْنَهُ وبينَ الأرضِ ، ولكن لا يعني ذلكَ أنّ تَسَلّمَ المُرتَهِنِ الرّهْنَ وَجَعلَهُ تحتَ يدهِ ، أنْ يَنْتَفِعَ بهِ ، بلْ هوَ لمجرّدِ اطمئنانه على دينهِ فَقَطْ ؛ ويبقى الرّهنُ لمالكهِ ، ولو استحق المرتَهِنُ الدّينَ على الراهنِ .

وقد كانَ المُرتَهِنُ في الجاهليةِ يتملّكُ الرّهنَ ، إذا لم يؤدِّ الراهنُ إليه ما يستحقّهُ في الوقتِ المضروبِ فأبطلَهُ الإسلامُ . قال (ص) : « لا يغلقُ الرّهنُ من صاحبهِ الذي رهَنَهُ لَهُ غنمُهُ وعليهِ غُرْمُهُ » . فقولُ الرسولِ « لا يغلقُ الرهنُ من صاحبهِ » ، أي لا يستحقّ المُرتَهن الرّهنَ ، إذا لم يفكّهُ صاحبهُ في الوقتِ المشروطِ . فتبقى العينُ المرهونةُ مُلكاً للرّاهنِ ، وتبقى مَنْفَعَتُها مُلكاً لهُ ، لأنّها غنمهُ كما دلّ على ذلكَ قولُ النبيّ (ص) .

وعلاوةً على ذلكَ فإنّ المنفَعَةَ نماءٌ للعينِ المرهونَةِ سواءٌ كانت منفعةً

كسُكنى الدّارِ أو عَيناً كثمرِ الشّجَرِ ، فهي ملكٌ للراهنِ لم يُعقَد عليها عَقدُ الرّهنِ فلم تكن رهناً .

وما دامَت المنفعةُ ملكَ الرّاهنِ فإنّ لهُ أن يستوفيَها ، فلهُ أنْ يؤجّرَ الدّارَ المرهونَةَ وأن يستوفيَ أُجرتَها سواءٌ أجّرها للمرتَهِنِ أو لغيرِهِ ، ولا تكونُ هذهِ الأجرةُ رَهناً ، بل تكونُ مُلكاً للراهنِ ، ولا تَتْبَعُ الرّهنَ ، لأنها ليست من توابعِ العقارِ التي تدخلُ في البَيْعِ دونَ ذكْرِ مفاتيحِ الدّارِ . وبناءً عليهِ فليسَ للمرتَهنِ الانتفاعُ بالعينِ المرهونَةِ بحجّةِ أنها مرهونةٌ لهُ ، أو أنها تحتَ يدِهِ ، بل تبقى مَنْفَعَتُها لصاحبِها . ولمّا كانتْ مَنْفَعَةُ العينِ لمالكِها فإنّ لهُ أنْ يهبَ هذهِ المنفعةَ ، كما لهُ أنْ يهبَ العينَ ، ولهُ أن يأذَنَ مَنْ يشاءُ بالانتفاعِ بالعينِ . والسؤالُ الذي يرِدُ هنا :

هل يجوزُ للمرتَهنِ أن يَنتفعَ بالعينِ باذنِ الرّاهنِ أم لا ؟

والجوابُ على ذلكَ فيهِ تفصيلٌ ، وهو أنّهُ إنْ كانَ الرهنُ بثمنِ بَيْعٍ ، أو أُجرةِ دارٍ أوْ أيّ دَينٍ غيرِ القَرضِ جاز للمرتَهنِ الانتفاعُ بالعَينِ المرهونَةِ بإذنِ الرّاهنِ . وذلكَ لأنّهُ مُلكهُ ولهُ أنْ يأذَنَ لمن يشاءُ الانتفاعَ بهِ — ويشملُ ذلكَ المرتَهن — ولا يوجدُ نَصّ يمنعُ ذلكَ ، ولأنّهُ يجوزُ للبائعِ أنْ يزيدَ الأجرةَ إذا كانتْ لأجَلٍ ، فيجوزُ أن يأذَنَ بالانتفاعِ بالعينِ ، زيادةً على ثمنِ المبيعِ أو أجرةِ العينِ المُستأجَرَةِ .

أمّا إذا كانَ الدّينُ قَرْضاً ، كأن يقرض إنسانٌ لآخر ألفاً لسنةٍ ، ويرهن عندهُ دارَهُ ويأذنُ لهُ بالانتفاعِ بالرّهنِ ، فإنّهُ لا يجوزُ للمُرتَهنِ في هذه الحالةِ الانتفاعُ بالعينِ المرهونَةِ ولو أذنَ الرّاهن . لأنّ رسولَ الله (ص) يقولُ : « كلّ قَرْضٍ جرّ نَفعاً فهو رِبا » . وهذا القرضُ جرّ

مَنفعَةً للمُقرضِ بانتفاعه بالعينِ المرهونَةِ فهو رِبا . والرّبا حرامٌ . وعليه فإنّ الرّهنَ في حالةِ القرضِ يحرُمُ على المرتَهِنِ فيه الانتفاعُ بالعينِ المرهونةِ ما دامَ الانتفاعُ بها دونَ عِوَضٍ .

أمّا إن كانَ الانتفاعُ بعِوَضٍ ، كما لو أجّرَ الراهنُ المرتَهِنَ الدّارَ بعوَضٍ ، فإنّهُ يجوزُ الانتفاعُ بها في القرضِ وغيرِه . لأنّهُ لم ينتفعْ بالقَرضِ بل بالإجارةِ على شرطِ أن يكونَ ذلكَ بأجرةٍ من غيرِ محاباة . وإنْ حاباهُ في ذلكَ فحكمهُ حُكمُ الانتفاعِ بغيرِ عِوَضٍ ، وهو لا يجوزُ في القَرضِ ، ويجوزُ في غيرهِ . وهذا كلّهُ فيما لا يحتاجُ إلى نَفقَةٍ يتوقّفُ عليها بقاءُ حياتهِ . أمّا إن كان الرّهنُ عيناً تحتاجُ الى نَفقَةٍ يتوقفُ عليها بقاءُ حياتهِ كالدابّةِ التي تُركبُ والبقرةِ أوِ الشّاةِ التي تُحلَبُ فحُكمُها كحُكمِ ما لا يحتاجُ إلى نَفقَةٍ في إذنِ الرّاهنِ . إنّ المُرتَهنَ يستطيعُ أنْ ينتفعَ برُكوبِ الدابّةِ وحليبِ الشاةِ ، أوِ البقرةِ بإذنِ الرّاهنِ بغيرِ عِوَضٍ في غيرِ القرضِ . وأما الانتفاعُ بعِوضٍ . كاستئجارِ الدابّةِ أوِ البَقَرَةِ فجائزٌ في القرضِ وغيرهِ على شرطِ عدمِ المحاباةِ .

وأمّا الانتفاعُ بما لا يحتاجُ إلى نَفقَةٍ وهو الدابّةُ التي تُركَبُ والشاةُ التي تُحلَبُ بغيرِ إذنِ الرّاهنِ ، فإنّ للمرتَهِنِ أن يُنفِقَ عَلَيْهِ ويركَبَ ويحلِبَ بقَدَرِ نَفَقَتِهِ ، متحرياً العدلَ في ذلكَ ، لوُجودِ النصّ الشرعي في هذا ، قالَ (ص) : « الظّهْرُ يُركَبُ بنَفَقَتِهِ إذا كانَ مرهوناً، وعلى الذي يركَبُ ويشْرَبُ النّفَقَةُ » وفي رواية : « إذا ارتَهَنَ شاةً شرِبَ المرتَهِنُ من لبنها بقدَرِ عَلَفِها فإن استُفضِل منَ اللّبَنِ بعْدَ ثمَنِ العَلفِ فهو ربا » . ويُقاسُ على هذا كله ما تَحقَقَتْ فيه النفقةُ مما يَتَوَقّفُ بقاءُ حياتهِ عليها كالثورِ والشجرِ . أما ما لا يتوقّفُ بقاءُ حياتهِ على النفقةِ كالسيّارةِ في البنزينِ والدارِ في إصلاحها والأرض

في حرثها وما شاكلَ ذلكَ مما يحتاجُ إلى مؤنة ، فانّهُ لا يُقاسُ على ما يركبُ وما يحلبُ لانعدامِ وجودِ النفقةِ الّتي يَتَوقّفُ عليها بقاءُ حياتهِ بل هوَ داخلٌ في حكمِ المرهونِ الأول وهو غير ما يُركبُ ويُحلبُ .

هذا هو حكمُ الرهنِ ومنهُ يتبيّنُ أنّ ما اعتادَ الناسُ فعلهُ من اقراضِ المالِ وأخذِ رهنٍ للانتفاعِ بهِ باذنِ الراهنِ او بغيرِ اذنه بشرطٍ أو بغيرِ شرطٍ حرامٌ شرعاً لقوله (ص) : « كلَ قرضٍ جرّ نفعاً فهوَ رِباً » .

المفلس

المفلسُ لُغةً هوَ الذي لا مالَ لهُ ولا ما يَسُدُّ به حاجَتَهُ أي أنّهُ وصلَ إلى حالةٍ ليسَ مَعَهُ فلسٌ واحدٌ فَهُوَ مُفْلِسٌ . ولهذا لما قالَ النبيُّ (ص) لأصحابه : أتدرونَ مَنِ المفلسُ ؟ قالُوا : يا رسولَ الله ، ألمفلسُ فينا مَنْ لا درهمَ لَهُ ولا مَتَاعٌ .

قالَ (ص) : لَيسَ ذلكَ المفلسَ ، ولكنّ المفلسَ مَنْ يأتي يومَ القيامة بحسناتٍ أمثالِ الجبالِ ويأتي وَقَدْ ظَلَمَ هذا ولَطَمَ هذا وأخَذَ مِنْ عِرْضِ هذا ، فيأخُذُ هذا مِنْ حسناتِهِ وهذا مِن حسناتِهِ فإنْ بَقِيَ عليه شيء أخَذَ مِن سيّئاتِهِمْ « فَقولُهُمْ ذلكَ إخبارٌ عَنْ حقيقةِ المفلسِ ، وقولُ النبيِّ (ص) « ليسَ ذلكَ المفلسَ » لمْ يُرِدْ بهِ نفيَ الحقيقةِ بَلْ أرادَ أن مُفْلسَ الآخرةِ أشدُّ وأعظَمُ بحيثُ يَصيرُ مُفلسُ الدنيا بالنسبةِ إليهِ كالغنيّ . والمفلسُ في عُرْفِ الفقهاء مَنْ دَيْنُهُ أكثرُ من مالهِ ومصروفه أكثرُ من مدخولهِ وسَمّوهُ مفلساً وإنْ كانَ ذا مالٍ لأنّ مالَهُ مُستَحِقٌّ الصّرفِ في جهةِ دينهِ فكأنّهُ معدومٌ .

ومتى لَزِمَ الإنسانُ ديونَ حالةٍ لا يَفِي مالُهُ بها فسألَ غُرماؤهُ الحاكمَ الحَجْرَ عَلَيْهِ لَزِمَتْهُ إجابتُهُمْ ، ويُسْتَحَبُّ أنْ يُعْلِنَ الحجرَ عليهِ ليتجنّبَ الناسُ معاملتَهُ فإذا حُجِرَ عَلَيْهِ ثبتَ بذلكَ اربعةُ أحكامٍ :

أحدُها : تَعَلّقُ حقوقِ الغرباءِ بعينِ مالِهِ .

الثاني : مَنْعُ تصرّفهِ بعينِ مالِهِ .

الثالثُ : أنَّ مَنْ وَجَدَ عينَ مالِهِ عندَهُ فَهُوَ أحقُّ بها مِنْ سائرِ الغُرماءِ .

الرابعُ : أنَّ للحاكمِ مبيعَ مالِهِ بالمزادِ العلنيّ ، وإيفاءَ الغُرماءِ .

والدليلُ على الحَجْرِ على المفلسِ ما رُوِيَ عن رسولِ اللهِ (ص) أنّهُ حَجَرَ على مَعاذِ بْنِ جَبَلٍ رباعَ مالَهُ . وعنْ عَبدِ الرحمنِ بْنِ كعبٍ قالَ : « كانَ معاذُ بنُ جبلٍ مِنْ أفضلِ شبابِ قومهِ ولَمْ يكنْ يُمْسِكُ شيئاً فلَمْ يزَلْ يُدانُ حتّى أغرقَ مالَهُ في الدّينِ فكلّمَ النبيّ (ص) غُرَماءَهُ ، فلو تُرِكَ أحَدٌ من أجلِ أحدٍ لتركوا معاذاً من أجلِ رسولِ اللهِ (ص) فباعَ لهم رسولُ اللهِ (ص) مالَهُ حتى قامَ معاذٌ بغيرِ شيءٍ .

والمفلسُ إذا ثبتَ للناسِ عليهِ حقوقٌ من مالٍ ، ببيّنةِ عَدْلٍ ، أو إقرارٍ منهُ صحيحٍ ، بيعَ كلُّ ما يوجَدُ لَهُ وأُنصِفَ الغُرماءُ ، ولا يَحِلُّ أن يُسجَنَ أصلاً ، كما لا يَحِلُّ أن يُحْبَسَ المدينُ المعْسِرُ مطلقاً ، لِقَولِ اللهِ تَعالى « وإنْ كانَ ذو عُسْرَةٍ فنَظِرةٌ إلى مَيْسَرَةٍ » ، ولما رُوِيَ عَن أبي سعيدٍ الخدري قالَ « أُصيبَ رجُلٌ في ثمارٍ ابتاعَها في عهدِ رسولِ اللهِ (ص) فكَثُرَ دَيْنُهُ فقالَ رسولُ

الله لغرمائه « خذُوا ما وجدتُم وليس لَكُمْ إلاّ ذلكَ » . وَرُوِيَ أنّهُ (ص) قَسَمَ مَالَ المفلسِ بَيْنَ الغُرماءِ ولمْ يسجنْهُ أبداً ، وقالَ عَليٌّ أميرُ المؤمنين (ع) « حَبْسُ الرّجلِ في السجنِ بعد ما يُعرفُ ما عَليهِ مِن دينٍ ظلْمٌ » . وعَنْ عُمَرَ بنِ عَبْدِ العزيزِ رضي اللهُ عَنْهُ أنّهُ قَضَى في المفلسِ بأن يُقْسَمَ مَالُهُ بَيْنَ الغُرماءِ ثُمّ يُترَكَ حتّى يرْزُقَهُ اللهُ .

ويُقسمُ مالُ المفلسِ الذي يوجَدُ لَهُ بينَ الغُرماءِ بالحِصَصِ بالقيمةِ عَلى الحاضرينَ الطّالبينَ الذينَ حلّت آجالُ حقوقِهِمْ فَقَطْ ، ولا يَدخُلُ فيهِمْ حاضرٌ لا يَطلُبُ ولا غائبٌ لم يوكلْ ولا حاضرٌ أو غائبٌ لم يَحُلْ أجَلُ حقّهِ ، طَلَبَ أم لم يطلب ، لأنّ مَنْ لم يَحُلْ أجَلُ حقّهِ فلا حقّ لهُ بَعْدُ ، ومَنْ لم يطلُبْ فلا يلزمُ أنْ يُعطى ما لم يَطلُبْ . هذا إذا كانَ المفلسُ حياً ، اما الميتُ المفلسُ فإنّهُ يُقضى لِكُلِّ مَنْ حَضَرَ أوْ غابَ ، طَلَبَ أمْ لَمْ يَطلبْ ، ولكلِّ ذِي دَيْنٍ سواءٌ كانَ حالاً أم إلى أجلٍ مُسمّى ، لأنّ الآجالَ كلّها تَحُلُّ بِمَوتِ الذي لهُ الحقُّ والذي عَليهِ الحقُّ . وإن اجتمعتْ عَلى المفلسِ حقوقُ الله وحُقُوقُ العبادِ فَحُقُوقُ اللهِ تَعَالى مُقَدّمَةٌ عَلى حقوقِ النّاسِ فَيُبدأ ممّا فَرّطَ فيهِ مِنْ زكاةٍ أو كفّارةٍ ، ويُقسّمَ ذلكَ على كلِّ هذهِ الحقوقِ بالحِصَصِ لا يبدّى فيها شيء على شيءٍ . وكذلكَ ديونُ النّاسِ إن لم يَفِ مالُهُ بجميعِها أخَذَ كُلُّ واحدٍ بِقَدْرِ مالِهِ مما وُجِدَ . ودليلُ أنّ حُقُوقَ اللهِ مقدمةٌ على حقوقِ العبادِ مَا ثبتَ عَن رسولِ اللهِ (ص) أنّهُ قالَ « دَيْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقْضَى » وقولُهُ « واقضوا اللهَ فهُوَ أحَقُّ بالقضاءِ » وحِينَ يُباعُ مالُ المفلسِ يُنْظَرُ في نفقتِهِ ونفقةِ مَنْ تلزمُهُ نفقتُهُ ، فلا تُباعُ دارُهُ التي لا غِنى لهُ

عَن سكناها . أمّا إن كانَ لهُ داران يَستغني بإحداهما عَن الأخرى فتُباعُ التي يَستَغني عنها . وإن كانَ المفلسُ يَكسبُ مَا يقُومُ بأودِهِ وأودِ مَنْ تلزَمُهُ نفقَتُهُ أو كانَ يقدرُ ان يَكتَسبَ ذلكَ بالفعلِ بأنْ يُؤجّرَ نَفْسَهُ فإنّهُ في هذهِ الحالِ يُباعُ كلّ مالِهِ ما عدا دارَهُ التي تَلزمُهُ لِسُكناها ، وإنْ لم يقْدِرْ عَلى شيءٍ مِنْ ذلكَ تُركَ لهُ مِنْ مالِهِ ما يكفيهِ لِيُنْفِقَ عَلَيهِ وعلى مَنْ تلزمُهُ مؤونَتُهُ بالمعروفِ مِنْ مالِهِ إلى أن يفرَغَ مِنْ قِسمَتِهِ بين غُرمائِهِ .

الحَوالَة

الحَوالَةُ مأخوذَةٌ مِنْ تحويلِ الحقّ مِنْ ذِمّةٍ إلى ذِمّةٍ ، وَهِيَ تحويلُ مَنْ عليهِ الحقُّ عَلى آخرَ لَهُ عِنْدَهُ حقٌّ . والحوالةُ ثابتةٌ بالسّنةِ عَنْ رسولِ اللهِ (ص) قالَ : « مَنْ أحيلَ بحقّهِ عَلى مُحيلٍ فَلْيَحْتَلْ » وهيَ جائزةٌ في الحالّ والمؤجّلِ لأنّها إحالةُ حقّ لآخرَ عَلى آخرَ وهُوَ عامٌّ يَشملُ كلّ حقّ . وواقعُ الحوالةِ ومنطوقُ الحديثِ يَدلُّ على أنّهُ لا بدّ في الحوالةِ من مُحيلٍ ومُحتالٍ ومُحالٍ عليهِ . ويُشترطُ في صحّةِ الحوالةِ أربعةُ شروطٍ :

أحدُها : تماثُلُ الحقّيْنِ جِنساً وحُلولاً وتأجيلاً ، لأنّها تحويلٌ للحقّ ونقلٌ لَهُ فَيَنْتَقِلُ عَلى صفتِهِ ، ولِذَلكَ يَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ ذَهَبٌ بِذَهَبٍ ومَنْ عَليهِ فضّةٌ بِفضّةٍ ، ولا يَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ ذَهَبٌ بِفضّةٍ أوْ مَنْ عليهِ فضّةٌ بذهبٍ . ويصحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ عَليهِ دَيْنٌ إلى شَهرٍ بدَيْنٍ إلى شَهرٍ ، ويَصِحُّ أنْ يُحيلَ مَنْ

عَلَيهِ دَيْنٌ مُسْتَحَقٌّ بِدَيْنٍ مُستحقٍ ، وأن يُحيلَ حالاً بحالٍ ومؤجّلاً بمؤجّلٍ . أمّا إن كانَ أحدُ الدينَينِ حالاً والآخرُ مؤجّلاً أو أجِّلَ أحدُهُما إلى شهرٍ والآخرُ إلى شَهْرَينِ لم تصحَّ الحوالةُ .

ثانيها : أن تكونَ الحوالةُ دَيناً مُستقراً . فَلَوْ أحالَتِ المرأةُ عَلى زَوْجِها بِصَداقِها قَبلَ الدُّخولِ لم يصحَّ لأنّهُ غَيْرُ مُسْتَقِرٍ ، ولو أحالَ الموظّفُ بأجرتهِ قبلَ الانتهاءِ من عملهِ أو قبلَ نهايةِ مدّةِ إجارتهِ لم يصحَّ لأنّهُ دينٌ غَيْرُ مُستقرٍ . أمّا لو احالَ مَنْ لا دينَ عَليهِ رجلاً على آخرَ لَهُ عَليهِ دَيْنٌ فَلَيْسَ ذلكَ بحوالَةٍ ، بَلْ هيَ وكالَةٌ تَثْبُتُ فيها أحكامُ الوكالةِ لا أحكامُ الحوالةِ . وإنْ احالَ مَنْ عليهِ دَيْنٌ على مَنْ لا دينَ عَليهِ فَلَيْسَتْ حوالةً ايضاً فلا يَلزَمُ المحالُ عَليهِ الأداءَ ولا يَلزَمُ المحتالُ قبولَ ذلكَ لأنَّ الحوالةَ مُعاوَضَةٌ .

ثالثُها : أن تكونَ بمالٍ معلومٍ فلا تصحُّ بمالٍ مجهولٍ .

رابعُها : أن يُحيلَ المُحيلُ برضائهِ ولا يُجبرَ عَلى الحوالةِ لأنَّ الحقَّ عَلَيهِ فلا يلزمُهُ أداؤهُ مِنْ جهةٍ معيّنةٍ ، إذْ لا يلزمُهُ اداؤهُ مِنْ جهةِ الدَّينِ الذي على المُحالِ عَليهِ بَلْ لَهُ أن يؤدّيَهُ مِنْ أيةِ جهةٍ أرادَ .

ولا يُشْتَرَطُ رِضَا المحتالِ والمحالِ عَلَيهِ بَلْ لا يُعتَبَرُ رضاهُما مطلقاً فالمحتالُ مجبورٌ أن يَقْبَلَ الحوالةَ والمحالُ عَلَيْهِ مجبورٌ أن يَقْبَلَ الحوالةَ . أمّا إجبارُ المحتالِ فلِقَوْلِ النبيِّ (ص) « إذا أُتْبِعَ أحدُكُمْ عَلى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ » والمليءُ هُوَ القادرُ عَلى الوفاءِ ، ويَقتَضي أنْ يكونَ غَيرَ جاحدٍ ولا مُماطلٍ . ولأنَّ للمُحيلِ أن يُوفيَ الحقَّ الذي

عليه بنفسه وبوكيله ، وقد أقام المحال عليه مقام نفسه في التقبيض فلزم المحال القبول . وأما عدم رضا المحال عليه فلأن الدائن أقام المحتال مقام نفسه في القبض فلم يفتقر إلى رضا من عليه الحق كالتوكيل .

وعلى ذلك فالحوالة في السندات التي تتضمن مبالغ حالة كالشيكات او مبالغ مؤجلة استحق أجلها وهو ما يسمى بحوالة العين ، جائزة برضا المحيل فقط ولا يشترط فيها رضا المحتال والمحال عليه ؛وكذلك حوالة السندات التي تتضمن مبالغ مؤجلة لم يستحق أجلها كالكمبيالات ، وهو ما يسمى بحوالة الدين سواء رضي المحتال أم لم يرض ، ورضي المحال عليه أم لم يرض . والحوالة ليست عقداً حتى يشترط فيها الرضا فليس فيها إيجاب ولا قبول ، وإنما هي تصرف من الشخص نفسه كالضمان والكفالة والوصية وما شاكلها من التصرفات التي لا تعتبر عقداً من العقود .

تحديد النسل

تحديد النسل يرتكز على موضوعين :

أحدهما : النسل ، هل يباح تحديده أم هو حرام ؟

الثاني : هل يحل للرجل والمرأة منع الحمل أم يحرم عليهما ذلك ؟

الموضوع الأول : النصوص الشرعية التي جاءت بشأنه قد جعلت الموضوع داخلاً تحت المندوبات وليس تحت المحرمات أو المباحات فجاء الطلب من

الشارع بتكثير النسلِ لا بتقليله وباطلاقهِ لا بتحديده ، واقترن الطلب بما يفيد مدحَ فاعلِه . فكان طلب فعل مقروناً بقرينة تدل على ترجيحِ الفعل على الترك فكان بذلك مندوباً وليس مباحاً . وبالطبع بما أنه طلب فعل لا طلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروه ، ومن هنا كان تكثيرُ النسلِ مندوباً من المندوبات . وفعلُ المندوبِ يثابُ فاعلهُ ولا يعاقب تاركهُ لا في الدنيا من الدولة ولا في الآخرة من الله تعالى .

أما النصوصُ فعن أنس (رض) أن النبيّ (ص) قال : تزوجوا الودود الولود فإني مكاثرٌ بكم الأنبياء يومَ القيامةِ ، وقال (ص) وانكحوا أمهاتِ الأولاد فإني أباهي بكم يومَ القيامةِ . وقال : « تناكحوا تكاثروا » .

فهذه النصوصُ صريحةُ الدلالةِ في الأمرِ بتكثيرِ النسلِ : فالرسولُ طلب تزوجَ الودودِ الولود ، وامهات الأولاد ، وعلّل ذلكَ بأنه مكاثر بالمسلمين ومباهٍ بهم ، فهذا هو ما جاء به الوحيُ في شأنِ تكثيرِ النسلِ : أي هذا هو الحكمُ الشرعيُّ في النسلِ ، وهو أنه مندوبٌ من المندوباتِ .

الموضوع الثاني : وهو منعُ الحملِ فإنه غيرُ تحديد النسلِ بل هو أعمُّ من ذلك ، إذ قد يمنع الحمل حفظاً لصحةِ المرأةِ ، وقد يمنع الحمل لأن الرجلَ لا يستطيعُ تعليمَ أبناء كثيرين وهويريد أن يعلّمَ أولادَه كلّهم فيقوم بمنع الحمل بعد أربعةِ أولادٍ أو أكثر إلى غير ذلك من الأسباب ، لذلك كان منع الحمل أعم وأشمل من تحديد النسل ، فكان موضوعاً آخرَ غيرَ تحديدِ النسلِ وإن كان يمكن أن يكون تحديد النسل سبباً من أسباب منعِ الحمل .

إلا أنه لما كانت نصوصُ الشرعِ قد جاءت بخصوص النسلِ بحكم معين ، فجاءت تحثُّ على تكثيرِ النسل ، فكان وحدَهُ موضوعاً معيّناً إذا كان الأمر يتعلق بالنسل من حيث هو .

ومنع الحمل قد جاءت النصوصُ الشرعيّةُ صريحةً بإباحتِه ، فجاء الطلب من الشّارع بإباحة منع الحمل ، وجعلت للرجل وكذلك للمرأة أن تفعل ما يمنع الحملَ بغضِّ النظر عن أسبابِه حتّى لو كان لمنعِ إنجابِ الأولاد .

وطلب الفعل إذا لم يقترنْ بقرينة تفيد ترجيحَ الفعلِ على التّركِ لذلك يستوي فيه الفعلُ والتّركُ فكان مباحاً ، وبالطبع هو طلبُ فعلٍ وليس بطلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروهٍ ، لذلك كان منعُ الحملِ حلالاً ، وهو مباحٌ من المباحات .

أما النصوصُ : فقد أخرج مسلم عن جابر قال : « إن رجلاً أتى النبي (ص) فقال : إن لي جاريةً هي خادمتنا وأنا أطوفُ عليها وأكره أن تحمل فقال : إعزل عنها إن شئت ، فإنهُ سيأتيها ما قدّر لها ؛ وعن أبي سعيد قال خرجنا مع رسول الله (ص) في غزوةِ بني المصطلق فأصبنا بسبيٍ من العربِ ، فاشتهينا النساء واشتدتْ علينا العزبةُ وأحببنا العزلَ فسألنا عن ذلك رسول الله (ص) فقال : ما عليكم أن لا تفعلوا ، فإن اللهَ ، عزّ وجلَ ، قد كتبَ ما هو خالق إلى يومِ القيامة » وعن جابر قال « كنّا نعزلُ على عهدِ رسول الله (ص) فبلغه ذلك فلم ينْهَنا » .

فهذهِ النصوصُ صريحةُ الدلالةِ في الأمرِ بالعزلِ ، وفي الإذنِ بالعزلِ ، وفي إقرارِ العزلِ وعدمِ النهيِ عنه . هذا هو ما جاء به الوحيُ في شأنِ منعِ الحملِ أي هذا هو الحكم الشرعي في منع الحمل ، وهو أنهُ حلالٌ ومباح من المباحات ولا يقال إن هذا في العزلِ خاصّة . وليس في منعِ الحملِ ، لأن النصوصَ لم تأتِ بالعزل من أجلِ منعِ الحملِ ، فالرجلُ قال للرسولِ وأكره أن تحمل « فقال له الرسولُ إعزل عنها » والسؤالُ داخلٌ في الجواب ، أي إعزلْ عنها إن كنتَ تكرهُ الحمل . والصحابةُ حين أحبوا العزلَ وسألوا

الرسول (ص) أجابهم جواباً يتعلق بالأولادِ مما يدلُّ على أن الموضوعَ في العزل هو منع الحمل وليس العزل من حيثُ هو عزلٌ إذ قال لهم « ما عليكم أن لا تفعلوا فإن الله ، عزّ وجلّ ، قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة »، وهذا يعني أن الجواب هو عن العزل من حيث عدم الحمل ، ولذلك يصدق على كل ما يمنع الحمل سواء أكان عزلاً أم شيئاً آخر ، فتكون النصوصُ دليلاً على إباحةِ كلِّ ما يمنعُ الحملَ وليس على إباحةِ العزلِ من حيثُ هو عزل .

هذا هو الحكمُ الشرعيُّ في النسلِ وفي منعِ الحملِ وهو أن السنّةَ تكثيرُ النسلِ وأن منعَ الحملِ حلالٌ . ونظراً لأن هذا الموضوعَ هو مما تقومُ للدعاية له الدولُ الغربيةُ في البلادِ التي يعتبرونها بلاداً متخلّفةً ويطلقون عليها البلادَ النامية ، ولما ثبت من تأثر المسلمين بالدعاية له ، فكان لزاماً أن يبيّنَ الحكم الشرعي في ذلك .

والحكمُ الشرعيُّ هو ما أخذ من الكتابِ والسنّةِ وما أرشد إليه الكتابُ والسنّةُ وليس رأي العقلِ ولا مصلحةَ الناس . فحكمُ الشرعِ هو ما جاء بهِ الوحيُ ليس غير .

الاسترقاق

كانتْ أبوابُ الاسترقاقِ في النّظُمِ القديمةِ التي كانَ معمولاً بها في العالمِ حينَ جاءَ الإسلامُ كثيرةً . فكانتْ تقضي باسترقاقِ المدين المفلس . فالدّائنُ إذا أعسَرَ مدينُهُ وأفْلَسَ كانَ لهُ أنْ يَستَرِقّهُ ، وكانتْ تقضي باسترقاقِ الإنسانِ عقوبةً على بعضِ ما يرتكبُهُ منَ الجرائمُ والخطايا ، وكانتْ تتيحُ للحُرِّ أن يَقبَلَ الرقَّ على نفسهِ ، فيبيعُ نفسهُ لغيرهِ بشرطِ أن يعتقهُ بعدَ زمنٍ يتفقانِ عليهِ .

وكانتِ القبائلُ القويّةُ تُبيحُ لنفسِها استرقاقَ أفرادِ القبيلة الضعيفةِ ، كما كانتِ الحروبُ والغزواتُ بوجهٍ عامٍّ تقضي باسترقاقِ الأسرى ، وتبيحُ استرقاقَ أهلِ البلادِ كلِّهم إذا استولوا عليهم . وكانَ بعضُها يحصُرُ الاسترقاقَ بمنْ يُؤخذُونَ أسرى في الحربِ منَ الرّجالِ والنساءِ والأطفالِ ، فمَنْ أُخِذَ أسيراً في حربٍ مشروعةٍ استُرِقّ واعتُبِرَ رقيقاً واعترفَ بكونهِ رقيقاً .

فلمّا جاءَ الإسلامُ وضعَ للأحوالِ التي كانَ يحصُلُ فيها الاسترقاقُ أحكاماً شرعيّةً غيرَ الاسترقاقِ .

في الحرب : بيّنَ حالةَ الأسرى في قوله تعالى : « فإذا لَقِيتُمُ الذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حتّى إذا أثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدّوا الوَثاقَ فإمّا مَنّاً بَعْدُ وإمّا فِداءً حتى تَضَعَ الحَرْبُ أوْزَارَهَا » .

بالنسبةِ للمدينِ المُفلسِ : قولهُ تعالى : « وإنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ » .

وبيّنَ العقوباتِ على الذنوبِ مُفصّلَةً ، ولا سيّما عُقوبةُ السارقِ التي كان جزاؤها الاسترقاقَ ، والتي أشارَ إليها اللهُ في القرآنِ : « قالُوا جزَاؤهُ مَنْ وُجِدَ في رَحْلِهِ فَهُوَ جزَاؤهُ » .

لكنَّ الإسلامَ بيّنَ عقوبةَ السّارقِ . قالَ تعالى : « والسّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُما جزَاءً بِمَا كَسَبَا » .

وجعَلَ العَقْدَ بيْنَ العَبْدِ والمولى على العِتْقِ لا على الاسترقاقِ ؛ وحرّمَ استرقاقَ الأحرارِ تحريماً قاطعاً وقد جاءَ في حديثٍ قُدُسيٍّ : « ثلاثةٌ أنا خَصْمُهُمْ يومَ القيامةِ : رجلٌ أعطى بي ثمّ غدرَ ، ورجلٌ باعَ حُرّاً فأكَلَ ثَمَنَهُ ، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منهُ ولمْ يُعْطِهِ » .

فاللهُ تعالى خصمٌ لبائعِ الحرِّ ، وبهذا يكونُ الاسلامُ قدْ منَعَ الاسترقاقَ .

واما بخصوصِ الرقِّ الذي كانَ موجوداً قبلَ الحكمِ الإسلاميِّ ، فإنَّ الإسلامَ قدْ عالجهُ بأحكامٍ واضحةٍ في القرآنِ الكريمِ ، حتى أنهاهُ بالنسبةِ لمَنْ قتَلَ خطأً أوِ ارتكَبَ إثماً . ولقدْ شرَطَ الإسلامُ ، أولاً ، على المُرتكِبِ أنْ يُعتِقَ رقَبَةً ، فإنْ لمْ يجدْ فصيامٌ ، وإلاَّ فإطعامُ مسكينٍ. كما أنَّ الإسلامَ وضعَ نصيباً في أموالِ الزكاةِ لما بقيَ منَ الرقيقِ ، وعدَّهم منَ الأشخاصِ الثمانيةِ الذينَ يجبُ أنْ تُدفَعَ الزكاةُ في سبيلِ عتقِهم. قالَ تعالى في سورةِ التوبةِ : « إنما الصدقاتُ للفقَراءِ والمساكينِ والعاملينَ عليها والمؤلَّفةِ قلوبُهُمْ وفي الرِّقابِ والغارمينَ وفي سبيلِ اللهِ وابنِ السبيلِ فريضةً منَ اللهِ واللهُ عليمٌ حكيمٌ » . وربَّ مُعترِضٍ يقولُ : بالرغمِ من هذهِ الأحكامِ الواضحةِ فكلَّ الحكامِ المسلمين استرقّوا في بعضِ العصور. والجوابُ أنَّ الإسلامَ في الوقتِ الذي منَعَ الاسترقاقَ ظلّتْ أوروبا وغيرُها من دولِ العالمِ تسيرُ على نظامه . وهكذا كانَ الحاكمُ المسلمُ عندما يأخذُ أسيراً منْ هذهِ الدولِ التي استرقّتْ بعضَ رعاياهُ يُطبِّقُ عليهم قاعدةَ المعاملَةِ بالمِثْلِ ، لا نظامَ الاسترقاقِ ، وهذهِ القاعدةُ مُستَنْبَطَةٌ من قولهِ تعالى : « ومَنِ اعتدى عليكُمْ فاعتَدُوا عليهِ بمثْلِ ما اعتَدى عَلَيْكُمْ » . وقال تعالى : «وإنَّ عاقبتُم فعاقِبوا بمثلِ ما عُوقِبتُم به »

القمار

منَعَ الشرْعُ القمارَ منْعاً باتّاً . واعتبرَ أموالَهُ محرّمَةً ، قالَ اللهُ تعالى : « يا أيّها الذينَ آمَنُوا إنما الخمْرُ والمَيْسرُ والأنْصابُ والأزْلامُ رِجْسٌ من عمَلِ الشيطانِ فاجتَنِبوهُ لعَلّكُمْ تُفلِحُونَ إنما يُريدُ الشيطانُ أنْ

يوقِعَ بَيْنَكُمُ العداوةَ والبَغْضَاءَ في الخمر والمَيْسِرِ ويصدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وعنِ الصلاةِ فهَلْ أنتمْ مُنْتَهُون » . أكّدَ تحريمَ الخمْرِ والمَيْسِرِ وجوهاً منَ التأكيدِ منها تصديرُ الجُمْلَةِ « بإنما » ، ومنها أنّه قَرَنَهُما بعبادةِ الأصنامِ ، ومنها أنّهُ جَعَلَهُمَا رِجْساً ، قالَ تعالى : « فاجْتَنِبُوا الرّجْسَ منَ الأوثانِ » ومنها أنّهُ جَعَلَهُما منْ عملِ الشيطانِ ، ولا يصدُرُ منَ الشيطانِ سوى الشرّ البَحْتِ . ومنها أنّهُ أمرَ بالاجتنابِ . ثمّ جَعَلَ الاجتنابَ منَ الفلاحِ . وإذا كانَ الاجتنابُ فَلاحاً كانَ الارتكابُ خَيْبَةً . ثمّ ذكرَ ما يَنْتُجُ عنهُما منَ الوبالِ وهوَ وقوع التعادي والتباغض منْ أصحابِ الخمْرِ والقمارِ . وما يؤدّيانِ إليهِ منَ الصدّ عن ذكْرِ اللهِ ، وعنْ مراعاةِ أوقاتِ الصلاةِ « فهَلْ أنتمْ مُنتهون » منْ أبلَغِ ما ينهى به ! كأنّهُ قيل : « قَدْ تُلِيَ عَلَيْكُمْ ما فيها من أنواعِ الصّوارِفِ والموانعِ ، فهلْ أنتمْ معَ هذهِ الصّوارِفِ والموانعِ مُنْتَهُون . ومن القمارِ أوراقُ اليانصيبِ ، مهما كانَ نوعُها ، ومهما كانَ السّببُ الذي وُضعتْ لَهُ . ومنَ القِمارِ الرّهانُ في سباقِ الخَيْلِ . ومالُ القِمارِ حرامٌ لا يجوزُ تملّكُهُ .

الاستدلال بالكتاب والسنة

الاستدلال بالكتاب والسنّة يتوقف على معرفة لغة العرب
ومعرفة اقسامها
لانهما واردان بلغة العرب
وقد قال تعالى:
" بلسان عربيٍّ مبين "
ولذلك لابدّ من ذكر مباحث اللغة العربيّة وأقسامها.
وسنبحث من اقسام القول
ما يتعلّق باستنباط الحكم فقط،
إذ لاحاجة إلى بحث غيره في أصول الفقه.
على أن ما يبحث من الكتاب والسّنة
ينقسم الى خبر وانشاء
والأصوليّ انما ينظر في الانشاء
دون الاخبار
لعدم ثبوت الحكم بها غالباً،
ومن هنا
كان القول في الكتاب والسّنة
ينقسم الى
أمرٍ ونهيٍ، وعامٍ وخاصٍ، ومطلقٍ ومقيدٍ،
ومجملٍ ومفصّلٍ، وناسخٍ ومنسوخٍ.
وبناءً على ذلك
فلابدّ من اجمال بحث اللغة
وبحث هذه الاقسام منهما اجمالاً
حتى يمكن الاستدلال بالكتاب والسّنة
على
الاحكام الشرعيّة

حُمِلَ الإسْلامُ بِثَلاثَة

بِكِتَابِ اللهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِه
وَاللغَةِ العَرَبِيَّة

"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْقِلُون"

وَاللغة العَرَبِيّة جُزْء
لا يَتَجَزَّأ مِنَ الإسْلام
ولا تُحْمَل الدَّعْوَة
الإسْلامِيَّة
إلّا بِهَا

اللغة

اللغةُ أصواتٌ يُعبّرُ بها كلّ قومٍ عنْ أغراضِهِمْ . ويقال لَغَوْتُ أيْ تكلمتُ . وقالَ تعالى : « وإذا مرّوا باللّغْوِ مرّوا كِراماً » . أي الباطِلِ . وفي الحديثِ : « منْ قالَ في الجمعةِ صَه فقد لغا » أي تكلّمَ . واللغةُ من لغا إذا لهِجَ بالكلامِ . وأمّا تعريفُ اللغةِ فهو «كلّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى » .

وطريقةُ معرفةِ اللّغاتِ الروايةُ فقط .

اقسام اللغات

تقسَمُ اللغاتُ في العالمِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ : الساميّة . والآريّة والطورانيّة .

١ ـ **الساميّةُ** : يرتقي نَسَبُها إلى سامِ بنِ نوحٍ ، وهيَ أقدمُ عهداً من الآريّةِ والطورانيّةِ ، وأشهرُها منَ اللغاتِ الحيّةِ : العربيّةِ والعبرانيّةِ والسريانيّةِ والكلدانيّةِ والحبشيّةِ . ومنَ الدوائرِ : الآشوريّةِ والبابليّةِ والفينيقيّةِ والحميريّةِ والنبطيّةِ .

٢ ـ **القسم الثاني** : الآريّة : وتعودُ إلى أصلٍ واحدٍ : اللغة الهنديّةُ القديمة وتُعرَفُ بالسنسكريتيّةِ ، ومن سلالتها الفارسيّةُ القديمةُ واليونانيّةُ واللاتينيّةُ والجرمانيّةُ وما تفرّعَ عنها من اللغاتِ الحديثةِ ، كالانكليزيةِ والالمانيّةِ والافرنسيّةِ والايطاليّةِ والاسبانيّةِ وغيرِها من اللغاتِ العصريّةِ الحيّةِ .

٣ ـ **القسم الثالث** : اللغات الطورانيّة : وأشهرُها التركيّةُ والمجريّةُ والتتريّةُ والمغوليّةُ .

طبقات اللغات

تُقسمُ اللغاتُ ، من حيثُ تكوينُها ، إلى ثلاثِ طبقاتٍ : أُحاديّـــــةٌ ومزجيّةٌ ومتصرفةٌ .

١ ــ **أحاديّةٌ** : تتألّفُ ألفاظُها من مقطعٍ واحدٍ لا يتغيّرُ تَبعـــاً للمعاني كاللغةِ الصينيّةِ ، فإنّكَ تجدُ فيها عشراتِ الألوفِ من الحروفِ وهي من أضعفِ اللغاتِ .

٢ ــ **المَزجيّةُ** : التي تتركّبُ الألفاظُ فيها من كلمتينِ تدلّ أولاهما على أصلِ المعنى ، والثانيةُ على المعنى المضاف إليه كالفاعلِ والزّمانِ والمكانِ : مثل اليابانيّةِ والتركيّةِ ، وهي أرقى من الطبقةِ الأولى .

٣ ــ **المتصرّفة** : التي يتحوّلُ فيها الأصلُ الواحدُ إلى صِيَغٍ شتـــى ، كلّ منها يدلّ على معنى لا يدلّ عليه الآخرُ كالعربيةِ والعبرانيّةِ والسريانيةِ ولكنّ العربيّة امتـــازَتْ بكونها لغةَ اشتقاقٍ وإعرابٍ معاً ، فبالاشتقاقِ تتحوّلُ المادّةُ الواحدةُ إلى صورٍ متعدّدةٍ تبعاً للمعاني الجزئيّةِ ، وذلكَ منْ خصائصِ علمِ الصرْفِ .

فنقولُ من وضعَ مثلاً : يضعُ وضْع واضِع موضوعٌ وضيــعٌ وضاعَة إلخ .. وبالإعرابِ تُعْرَفُ كلّ كلمةٍ منَ الجملةِ فاعلاً كانتْ أوْ مفعولاً أو مبتدأ أو خبراً الخ ..

وأمّا اللغاتُ الحديثةُ فأكثرُها من نوعِ اللغاتِ التحليليّةِ ، وهي التي يكونُ فيها للمعنى ، ولكلٍ من توابعه لفظةٌ خاصةٌ ، بخلافِ العربيّـــةِ وهيَ من فصيلةِ اللغاتِ الإجماليّةِ التي تجدُ فيها ما يدلّ على أصلِ المعنى ، كما يدلّ على تابعهِ من فاعلٍ ومفعولٍ وزمانٍ ومكانٍ الخ ...

أسبابُ وَضعِ اللّغاتِ

اللّغاتُ هي عبارةٌ عنِ الألفاظِ الموضوعةِ للمعاني ؛ فلما كانت دلالةُ الألفاظِ على المعاني مستفادةً من وضعِ الواضعِ كانَ لا بدَّ من معرفةِ الوضعِ ثمَّ معرفةِ دلالةِ الألفاظِ . والوضعُ هو تخصيصُ لفظٍ بمعنى ، ومتى أطلقَ اللّفظُ فُهِمَ المعنى ؛ وسببُ وضعِ اللغةِ هو أنَّ الانسانَ محتاجٌ إلى غيره من أبناءِ جنسه لأنّهُ لا يستطيعُ أن يستقلَّ بما يحتاجُ إليهِ في المعاشِ والغذاء واللّباسِ والمسكنِ والسلاحِ إبقاءً للجسدِ وصوناً لهُ من الحرّ والبردِ والاعتداء ولذلكَ كانَ لا بدَّ لهُ منَ الاجتماعِ معَ غيرِه من بني الإنسانِ ، ومن هنا كانَ اجتماعُ الإنسانِ بالإنسانِ أمراً طبيعياً . فالإنسانُ اجتماعيٌّ بطبعِه ، وهذا الاجتماعُ بينَ الناسِ لا يتمُّ فيه التعاونُ إلا بأن يعرفَ كلٌّ منهم ما في نفسِ الآخرِ ، فاحتيجَ إلى شيء يحصلُ به التعريفُ . ومن هنا جاءَ وضعُ اللغاتِ لأنَّ هذا التعريف لما في الذّهنِ لا يتمُّ إلا باللّفظِ أو الإشارةِ أو المثالِ . واللفظُ أفيدُ منَ الإشارةِ أو المثالِ لعمومه . إذ اللفظُ يشملُ الموجوداتِ ، محسوسةً ومعقولةً ، ويشملُ المعدوماتِ ، ممكنةً أو ممتنعةً ، لإمكانيةِ وضعِ اللفظِ بإزاءِ ما أريدَ من تلكَ المعاني ، بخلافِ الإشارةِ ، فانّه لا يمكن وضعُها إزاءَ المعقولاتِ ولا الغـائبِ ولا المعدوم ، وبخلاف المثالِ ، فإنّه يتعذّرُ أو يتعسّرُ أن يحصَلَ لكلّ شيء مثالٌ يطابقُهُ ، لأنَّ الأمثلةَ المجسّمةَ لا تفي بالمعدوماتِ . وأيضاً فإنَّ اللّفظَ أيسرُ منَ الإشارةِ والمثالِ ، لأنَّ اللّفظَ مركّبٌ منَ الحروفِ الحاصلةِ منَ الصّوتِ ، وهو يحصلُ منَ الإنسانِ طبيعياً؛ فكانَ اتخاذهُ وسيلةً للتعبيرِ عما في النفسِ أظهرَ وأولى . ومن هنا كانَ سببُ الوضعِ للّغاتِ هو التعبيرَ عمّا في النفسِ ، وكانَ موضوعُها هو الألفاظَ المركّبةَ من الحروفِ واللّفظُ قد وُضعَ للتعبيرِ

عمّا في الذّهن وليس للماهيّة ، فهو غيرُ الفكر . فالفكرُ هو الحكمُ على الواقع . إذ الفكرُ عبارةٌ عن نقلِ الواقعِ بواسطةِ الإحساسِ إلى الذّهنِ مع معلوماتٍ سابقةٍ تفسّرُ هذا الواقعَ ؛ بخلافِ اللّفظِ فإنّهُ لم يوضعْ للدّلالةِ على حقيقةِ الواقعِ ولا على الحكمِ عليه بل وُضعَ للتعبيرِ عمّا في الذّهنِ ، سواءٌ طابقَ الواقعَ أم خالفهُ . لأنّ إطلاقَ اللّفظِ دائرٌ معَ المعاني الذّهنية دونَ الخارجيةِ . فإنّا إذا شاهدنا شيئاً فظننا أنّهُ قلمٌ فأطلقنا عليه لفظَ القلمِ ، فإذا دَنَونا منهُ وظنناهُ ملعقةً أطلقنا عليه لفظَ الملعقة ، ثمّ إذا دنونا منهُ ظننّا أنّهُ سكّينٌ أطلقنا عليه لفظَ السكّين ؛ فالمعنى الخارجيّ لم يتغيّر مع تغيرِ اللّفظِ فدلّ على أنّ وضعَ الألفاظِ ليسَ للواقعِ الخارجي بل للصورة المنطبعة في ذهنِ الإنسانِ ، وأيضاً لو قلنا سميرٌ جالسٌ ووضعنا الألفاظَ لجلوسِ سميرِ الموجودِ في الخارجِ ، ثُمّ وقفَ سميرٌ أو مَشى أو نامَ فدلّ على أنّ الوضعَ ليسَ للحقيقةِ القائمةِ وإنّما هو تعبيرٌ عمّا في الذّهنِ . فالألفاظُ وُضعتْ ليُفيدَ الوضعُ النّسبَ الإسناديّةَ او التقييديّةَ أو الاضافيةَ بينَ المفرداتِ يُضمّ بعضها إلى بعضٍ كالفاعليّةِ والمفعوليّةِ وغيرهما ، ولإفادةِ معاني المركّباتِ من قيامٍ وجلوسٍ ، فلفظ « سميرٌ جالسٌ » مثلا ، وُضعَ ليستفاد به الإخبارُ عن مدلوله بالجلوسِ او غيرِه ، وليسَ القصدُ منَ الوضعِ أن يُستفادَ بالألفاظِ معانيها المفردةُ التي تُصوّرُ تلكَ المعاني بلِ القصدُ منْ وضعِ اللّفظِ إفادة النسبِ ليحصلَ التعبيرُ عما في الذّهنِ .

وأمّا وضعُ اللّغاتِ فهوَ أنّ اللغاتِ كلّها إصطلاحيةٌ فهي منْ وضعِ الناسِ وليْستْ من وضعِ الله تعالى ، واللّغةُ العربيّةُ كسائرِ اللّغات وضعَها العربُ واصطلحوا عليها فتكونُ من اصطلاحِ العربِ وليستْ توقيفاً من الله سبحانهُ وتعالى . وأمّا قولُهُ تعالى : « وعلّمَ آدمَ الأسماءَ كلّها » فإنّ المرادَ مُسمّيات الأشياءِ لا اللّغات أي علّمهُ حقائقَ الأشياءِ وخواصها أي أعطاهُ المعلوماتَ التي يستعملها للحكمِ على الأشياءِ التي يُحسّها فإنّ

الإحساسَ بالواقعِ لا يكفي وحدَهُ للحكمِ عليهِ وإدراكِ حقيقته بل لا بُدَّ من معلومات سابقة يُفسَّرُ بواسطتِها الواقعُ . وأمّا تعبيرُ القرآنِ الكريمِ بكلمة الأسماء فإنَّهُ قد أطلقَ الاسمَ وأرادَ المسمّى كما يدلُّ على ذلكَ الواقعُ ، فإنَّ آدمَ عرَفَ الأشياءَ ولم يعرف اللغات ، فكلُّ ما يُعرَفُ ماهيّتُهُ ويُكشفُ عن حقيقته هو محلُّ التّعليمِ والمعرفةِ واللغةُ إنّما هي وسيلةٌ للتعبيرِ ليسَ إلاَّ ، فسياقُ الآيةِ يدلُّ على أنَّ المرادَ من كلمةِ « الأسماءَ كلّها » المسمّياتُ أي الحقائقُ والخواصُّ . وأمّا قولُهُ تعالى : « ومن آياته اختلافُ ألسنَتِكُمْ » أي لغاتِكُمْ فلا دلالةَ فيهِ على أنَّ اللغاتِ من وضعِ الله تعالى لأنَّ معنى الآيةِ : ومنَ الأدلّةِ على قدرةِ اللهِ كونُكم تختلفونَ في اللّغاتِ وليس معناها كونَ اللهِ سبحانَهُ وتعالى قد وضعَ لغات مختلفةً إذ لو كانتِ اللّغاتُ توقيفيّةً عن اللهِ عزَّ وجلَّ لَلَزِمَ تقدُّمُ بعثةِ الرّسُلِ على معرفة اللّغاتِ حتى يعرّفوا النّاسَ اللّغةَ التي وضعها اللهُ ثُمَّ بعدَ ذلكَ يُبَلِّغُهُم الرّسالةَ ، لكنَّ البعثةَ متأخرةٌ والدليلُ على هذا قولُهُ تعالى : «وما أرْسَلْنَا مِنْ رسول إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ » وبِهَذا يَثْبُتُ أنَّ اللغَةَ ليستْ توقيفيّةً عن طريقِ الوَحي أي من وضعِ اللهِ عزَّ وجَلَّ بل هي من وضعِ الإنسانِ .

القرآن عربي

لم يشتملِ القرآنُ الكريمُ على كلمةٍ واحدة غيرِ عربيّة مُطلقاً بل كلّهُ عربيٌّ ، والدليلُ على ذلك قولهُ تعالى : « إنّا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربياً » وقولهُ « بِلِسانٍ عربيٍّ مُبينٍ » وقولهُ « ومَا أرسلْنَا مِنْ رسول إلاَّ بلِسَانِ قومِهِ » فلو اشتملَ القرآنُ على غيرِ اللّغة العربيّة لكانَ مخالفاً لهذه الآياتِ ، ويكونُ الرّسولُ (ص) قد أُرسِلَ بغيرِ لسانِ قومِهِ ؛ والقرآنُ يُطلَقُ

على مجموعه وعلى جزء منه . فلو كان جزءٌ منه غير عربي لما كان من القرآن ، وأيضاً فإنّ الله تعالى يقول « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصِّلت آياته » . فنفى أن يكون أعجمياً .

وأما اشتمال القرآن على ألفاظ مأخوذة من اللغات الأخرى كاشتماله على لفظ « المشكاة » وهي لفظة هندية وقيل حبشية وهي الكوّة ، وعلى لفظ « القسطاس » وهي رومية ومعناها الميزان ، وعلى لفظ « الاستبرق » ومعناها الديباج الغليظ ، وعلى لفظ « سجّيل » ومعناها الحجر من الطين وهما لفظتان فارسيّتان فإنه لا يكون بذلك مشتملاً على كلمات غير عربية لأنّ هذه الألفاظ قد عُرّبت فصارت معرّبة ، فهو مشتمل على ألفاظ مُعرَّبة لا على ألفاظ غير عربية . واللفظ المعرّب عربي ، كاللفظ الذي وضعته العرب سواءً بسواء . والشعر الجاهلي قد اشتمل على ألفاظ معرّبة من قبل أن يُنزّل القرآن مثل كلمة « السجنجل » بمعنى المرآة في شعر امرىء القيس وغيرها من الكلمات عند كثير من شعراء الجاهلية . والعرب كانوا يعتبرون اللفظة المعرّبة عربية كاللفظة التي وضعوها سواءً بسواء . والتعريب ليس أخذاً للكلمة من اللغات الأخرى كما هي ووضعها في اللغة العربية بل التعريب هو أن تُصاغ اللفظة الأعجمية بالوزن العربي فتصبح عربية بعد وضعها على وزن الألفاظ العربية أو على حدّ قولهم على تفعيلة من تفعيلات اللغة العربية ، مثل أفعَلَ وفَعّلَ وفاعَلَ وافتعَلَ وانفعَلَ وغيرها . فإن وافقتها ووافقت حروفها حروف اللغة العربية أخذوها ، وإن لم تكن على أوزان التفعيلات العربية ولم توافق أيّ وزن من أوزان العرب حوّروها بزيادة حرف أو بنقصان حرف أو حروف وصاغوها على الوزن العربي ؛ وكذلك يفعلون في حروفها فيحذفون الحرف الذي لا ينسجم مع اللغة العربية ، ويضعون بدلاً منه حرفاً من حروفها حتى يُصبح جزءاً منها . فالتعريب هو صوغ الكلمة الأعجمية

صياغةً جديدةً بالوزنِ والحروفِ حتى تُصبحَ لفظةً عربيّةً في وزنِها وحروفِها .

وبمناسبةِ الحديثِ عنِ الألفاظِ المعرَّبةِ قد يردُ سؤالٌ وهوَ : هلِ التّعريبُ خاصٌ بالعربِ الأقحاحِ الذينَ وضعُوا اللّغةَ العربيّةَ ورُوِيَتْ عنَهُم أمِ التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلِّ عصرٍ ؟

الجوابُ على ذلكَ : التّعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ في كلِّ عصرٍ على شرطِ أن يكونَ مجتهداً في اللُّغةِ العربيّةِ . لأنَّ التّعريبَ ليسَ وضعاً أصلياً وإنّما هُوَ صياغَةٌ علَى وزنٍ مخصوصٍ بحروفٍ مخصوصةٍ . هذا هو واقعُ التّعريبِ ، وأمّا الوضعُ فخاصٌ بالعربِ الأقحاحِ ، وحدهُم ولا يَجوزُ لغيرِهِم لإنّهُ إيجادٌ من شيءٍ غيرِ موجودٍ من الكلامِ وإصطلاحٌ ابتداءاً فلا يصحُّ إلاَّ لأهلِ الإصطلاحِ ،ولكنَّ التّعريبَ ليسَ إيجاداً لشيءٍ غيرِموجودٍ بل هو اجتهادٌ في الشيءِ الموجودِ ، وهوَ ليسَ اصطلاحاً إبتداءاً وإنّما هُوَ اجتهادٌ في ما جرى الاصطلاحُ علَيهِ . فإنَّ العربَ قَدْ حدّدتْ اوزانَ اللّغةِ العربيّةِ وتفعيلاتِها ، وحدّدتْ حروفَ العربيّةِ بحروفٍ معينة وعددٍ محدّدٍ ، والتّعريبُ هوَ صَوْغُ لفظةٍ من هذهِ الحروفِ على وزنٍ منَ الأوزانِ العربيَّةِ .

ومن هنا كانَ جائزاً لكلِّ مجتهدٍ في اللّغةِ العربيّةِ ، فهو كالاشتقاقِ سواءٌ بسواءٍ . فالاشتقاقُ أن تصوغَ منَ المصدرِ فعلاً أوِ اسمَ فاعلٍ أوِ اسمَ مفعولٍ أوْ غيرَ ذلكَ منَ المشتقّاتِ منِ حروفِ العربيّةِ وعلَى استعمالِ العربِ ، سواءٌ أكانَ ما صغتَهُ قد قالتْهُ العربُ أم لم تقلْهُ . والمشتقُّ لا خلافَ في جوازهِ لكلِّ عالِمٍ بالعربيّةِ ، فكذلكَ التّعريبُ لانّهُ صياغَةٌ وليسَ بوضعٍ ، ولهذا فإنَّ التّعريبَ ليسَ خاصّاً بالعربِ الأقحاحِ بلْ هوَ عامٌّ لكلِّ مجتهدٍ باللّغةِ العربيّةِ ، غَيْرَ أنّهُ ينبغي أنْ يُعْلَمَ أنَّ التعريبَ

خاصٌ باسماءِ الأشياءِ وليسَ عاماً لكلِّ لفظٍ اعجميّ . فالتّعريبُ لا يُدخلُ الألفاظَ الدّالّةَ على المعاني ولا الجُمَلَ الدّالّةَ على الخيالِ ، وإنما هو خاصٌ باسماء الأشياءِ ولا يصحُّ في غيرها مطلقاً . والعربُ حينَ عَرَّبَتْ إنّما عرّبت أسماءَ الأشياءِ ولم يجرِ التّعريبُ في غيرها. فإنّهم بالنّسبة للمعاني قدْ وضعوا الاشتقاق وبالنّسبة للتخيّلات والتّشبيهات قد وضعوا المجازَ ولم يستعملوا التّعريبَ إلاّ في اسماءِ الأشياءِ ، ويدخلُ فيها اسماءُ الأعلامِ مثلَ إبراهيمَ . ولهذا لا يجوزُ التّعريبُ إلاّ في أسماءِ الأشياءِ واسماءِ الأعــلامِ ولا يجوزُ في غيرِهما ، أمّا غيرُ اسماءِ الأشياءِ وأسماءِ الأعلامِ فإنّ مجالَ أخذِها واسع في الاشتقاقِ والمجازِ . فإنّ الاشتقاقَ مجالٌ واسعٌ لأخذِ المعاني والتعبير عنها مهما بلغت من الكثرةِ والتّنوّعِ ، وكذلك المجازُ مجالٌ خصبٌ لأخذِ الخيالِ والتّشبيهاتِ والتّعبيرِ عنها مَهما كانت ومن هنا كانَ لزاماً على علماءِ اللّغةِ العربيّةِ أن يُوجدُوا ألفاظاً جديدةً للأسماءِ والمعاني الجديدةِ ولا مناصَ لهم من إيجادِ هذهِ الألفاظِ الجديدةِ وإلاّ وقفوا عنِ السّيرِ معَ الحياةِ ومتطلّباتِها ، ووقفوا عن بيانِ حُكمِ الشّرعِ في وقائعَ وأشياءَ لا بدَّ من بيانِ حكمِ الشّرعِ فيها . واللّغةُ العربيّةُ نفسُها إنّما تبقى وتحيا بالاستعمال فإذا وُجِدَتْ معاني جديدةٌ ضروريّةٌ لحياةِ الأمّةِ ولم توجَدْ في اللّغة العربيّةِ ألفاظٌ تعبّرُ بها عنها انصرفَتِ الأمّةُ حتماً إلى لُغَةٍ أخرى لتعبّرَ بها عمّا هُوَ من ضروريّاتِها وبذلكَ تجمدُ اللّغةُ ثم معَ الزّمنِ تُتْرَكُ وتُهجر.

ومن هنا كانَ التّعريبُ كالاشتقاقِ والمجازِ ضرورةً من ضروراتِ حياةِ اللّغةِ العربيّةِ وبقائِها ولذلكَ لا بدَّ منَ التّعريبِ ، واللّغةُ العربيّةُ ليستْ في حاجةٍ لأنْ يُؤخذَ معنى اللّفظةِ الأعجميّةِ ويعبّرَ عنه بلفظ يدلُ على معنى مثلِه بالعربيّةِ كَمَا حاولَ المسلمون أن يفعلوا ذلكَ ، بل تُؤخذُ اللّفظةُ الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على وزنٍ عربيٍّ فما فعلوهُ من وضعِ

كلماتِ قطارٍ وسيّارةٍ وهاتفٍ ومقودٍ وما شاكلَ ذلكَ عملٌ كلّهُ خطأٌ ، ويدلُّ على الجمودِ الفكريّ وعلى الجهلِ المُطبقِ . فهذهِ أشياءُ وليستْ معاني ولا تخيّلاتٍ وتشبيهاتٍ فلا تُوضَعُ لها اسماءٌ لمعاني تشبهُها ولا تُشتقُّ لها أسماءٌ وإنّما تُؤخذُ أسماؤها الأعجميّةُ نفسُها وتُصاغُ على تفعيلةٍ من تفعيلاتِ العربِ . فكلمةُ « تلفون » كان يجبُ أن تُؤخذَ كما هي لأنّ وزنها وزنٌ عربيٌّ « فعلول » ومنها عربون وحروفُها كلُّها حروفٌ عربيّةٌ وكلمةُ « كدون » وزنها وزنٌ عربيٌّ « فعول » ومنهُ جهول ولكنّ حرف « G » غيرُ موجودٍ في اللغةِ العربيّةِ فيوضعُ بدلاً منه حرف « غ » فيُقالُ « غدون » أو « ج » فيُقالُ « جدون » فتصبحُ لفظةً معرّبةً وهكذا . ومن هنا كانتِ الألفاظُ التي وُضعتْ لأسماء الأشياء الجديدة كالقطارِ والسيّارةِ ونحوِهما لا تُعتبرُ من الفاظِ اللّغةِ العربيّةِ مُطلقاً لأنّ اللفظَ العربيَّ هو اللّفظُ الذي وضعه العربُ للدّلالةِ على معنى معينٍ ، فإذا حصلَ اصطلاحٌ للفظِ وضعَهُ العربُ على معنى لم يضعوهُ لهُ كانَ ذلكَ حقيقةً شرعيّةً أو حقيقةً عُرفيّةً وليسَ حقيقةً لُغويّةً .

والحقيقةُ اللّغويّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ له أولاً في اللّغةِ ، ولفظُ المقودِ وما شابَهَهُ لم يضعهُ العربُ بإزاء هذا المعنى للدّلالةِ عليه فلا يكونُ حقيقةً لُغويّةً ، وبما أنّهُ ليس حقيقةً شرعيّةً ولا حقيقةً عُرفيّةً ، فيكونُ لفظاً غيرَ عربيٍّ لأنّ ألفاظَ اللّغةِ العربيّةِ لا تخرجُ عن هذه الثلاثِ .

الحقيقةُ العُرفيّةُ والحقيقةُ الشرعيّةُ

الحقيقةُ الشرعيّةُ هي اللفظ المستعملُ في ما وُضعَ لهُ أولاً في اصطلاحِ الشّرعِ . والأسماءُ الشّرعيّةُ مثلَ الصلاةِ للأفعالِ المخصوصةِ ، والصومِ

للإمساكِ المعروفِ إلى غيرِ ذلك .. هيَ الأسماءُ التي جاءَ بها الشّرعُ .

الحقيقةُ العرفيّةُ هي اللّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ لهُ بعُرفِ الاستعمالِ اللُّغويّ . أيْ هي اللّفظةُ التي انتقلَتْ عَنْ مُسمّاها اللّغويّ إلى غيرِهِ للاستعمالِ العــامّ في اللغةِ بحيثُ هُجِرَ الأوّلُ ، وهيَ قسمانِ :
الأولُ : أن يكونَ الاسمُ قد وُضعَ لمعنى عامٍّ ثُمّ يُخصّصُ بِعــرفِ استعمالِ أهلِ اللغةِ ببعضِ مُسمّياتِهِ ، كاختصاصِ لفظِ الدّابّةِ بذواتِ الأربعِ عُرفاً . وإن كانَ في أصلِ اللّغةِ لكلّ ما دبَّ على الأرضِ فتشمل الإنسانَ والحيوانَ ولكنَّ الإستعمالَ العامَّ في اللّغة خصّصَها بذواتِ الأربعِ وهُجِرَ المعنى الأوّلُ فصارتْ حقيقةً عُرفيّةً لُغويّةً في المعنى الذي نُقِلَتْ إلَيهِ .

الثاني : أن يكونَ الاسمُ في أصلِ اللّغةِ بمعنى ثمَّ يشتهرُ في عُرفِ استعمالِهِمْ بالمعنى الخارجِ عنِ الموضوعِ اللُّغويّ ، بحيث إنّهُ لا يُفهمُ من اللّفظِ عند اطلاقِ غيرِهِ كاسمِ الغائطِ فإنّهُ وإن كانَ في أصلِ اللّغةِ للموضعِ المنخفضِ منَ الأرضِ غير أنّهُ قد اشتهرَ في عُرفِهِم بالخارجِ المُسْتَقْذَرِ منَ الإنسانِ حتّى أنّهُ لا يُفهَمُ مِنْ ذلكَ اللّفظِ عندَ إطلاقِه غيرُهُ . فالحقيقةُ اللّغويّةُ قد وضعها العربُ فهي وضعيّةٌ والحقيقةُ العُرفيّةُ استعملَها العربُ فهيَ عُرفيّةٌ أي تعارفَ العربُ عليها باستعمالِهِمْ لها .

وأمّا أنّهُ يوجدُ لكلّ طائفةٍ من العلماءِ من الاصطلاحاتِ التي تخصهم مثلَ اصطلاحِ النحاةِ على الرفعِ والنصبِ والجرّ فإنّهُ حقيقةٌ عرفيّةٌ خاصّةٌ وهي غيرُ الحقيقةِ العرفيّةِ اللّغويّةِ لأنَّ الحقيقةَ العرفيّةَ اللغويةَ من العربِ أنفسهِم ، وأمّا الحقيقةُ العرفيّةُ الخاصّةُ فهي ليستْ من العربِ

الأقحاحِ وإنّما تعارَفَ عليها علماءُ كلِّ علمٍ للدّلالةِ على معانٍ معينة كعلماءِ الهندسةِ والكيمياءِ والطبِّ والاقتصادِ وما شاكَلَ ذلكَ فكل ما اصطلحَ عليه علماءُ أيِّ علمٍ أو فنٍّ في أيِّ عصرٍ هُو حقيقة عُرفيةٌ خاصّةٌ ، وهي منَ اللغةِ العربيّةِ كالحقيقةِ العُرفيةِ العامّةِ سواءٌ بسواءٍ لأنَّ العرفيّةَ العامّةَ قد استعملَها العربُ في غيرِ ما وضعُوها له واشتُهرت بهِ فكانت عربيّةً لاستعمالِ العربِ لها فهي كالوضعِ من قِبَلِهِم وكذلك العُرفيّةُ الخاصّةُ قد جرى الاصطلاحُ عليها من قِبَلِ علماءِ العربِ وعلى مسمعٍ منهم وأقرّوهُ واعتبرُوهُ منَ اللّغةِ ، بل استعملوها في معانيها التي وُضعت لها كاستعمالِ الحقيقةِ العُرفيّةِ وكذلك هم استعملوا اللّفظةَ في النّحوِ في غيرِ ما وُضعتْ له استعمالاً خاصاً في في علمٍ مخصوصٍ فكانت لذلكَ عربيّةً كالذي استعملوهُ استعمالا عامّاً وكالذي وضعوهُ وما انطبقَ على العلومِ التي وضعوها والعلومِ التي أقرّوا استعمالها ينطبقُ على كلِّ علمٍ منَ العلومِ الحديثةِ ، ومن هنا كانت الحقيقةُ العرفيّةُ الخاصّةُ عربيّةٌ كالحقيقةِ العُرفيّةِ العامّةِ سواءٌ بسواءٍ .

وأمّا الحقيقةُ الشّرعيّةُ فتنقسمُ إلى أسماءِ الأفعالِ كاسمِ الفاعلِ واسمِ المفعولِ والصفّةِ وأفعلِ التّفضيلِ كقولِنا زيدٌ مؤمنٌ أو فاسقٌ أو محجوجٌ عنه أو أفسقُ من عمروٍ . وأمّا بالنسبةِ للحروفِ فإنَّ الحروفَ الشرعيّةَ لم تُوجد مطلقاً لأنها لا تُفيدُ وحدَها ، ولأنَّ المعانيَ التي وُضعَ كلُّ حرفٍ ليؤدّيَها معَ غيرهِ مثلَ الباءِ للالصاقِ ، واللامِ للاختصاصِ وما شاكلَ ذلكَ لم يوجدْ في الاستعمالِ الشرعيِّ نقلَ لها عن معناها ، ولذلكَ لم تكن موجودةً ، واما الفعلُ نحو صلّى الظّهرَ فإنَّ الفعلَ عبارةٌ عنِ المصدرِ والزمانِ ، فإن كانَ المصدرُ شرعيّاً ، استحال أن يكونَ الفعلُ إلاَّ شرعياً وإن كانَ لُغويّاً فكذلك .

الحكمة في وضع الالفاظ العربية

إذا قُيِّضَ لكَ أن تتَبَحَّرَ في لغتكَ العربيَّةِ ، وتقِفَ على مكنوناتها ، وتطَّلِعَ على سرِّ الوضعِ فيها ، والطريقةِ التي تمشَّى عليها الواضعُ في صياغةِ أصولها ، وكيفَ أحسنَ التفريعَ على تلكَ الأصولِ مع مراعاةِ التناسُبِ بينَ كل أصلٍ وفرعهِ ، لم تملكْ نفسَكَ عنِ الإعجابِ بذهنِ العربِ الشفّافِ الذي عرَفَ كيفَ يحوِّلُ الكلماتِ الجامدةِ إلى حياةٍ .

ولولا ظهورُ اختلالٍ في بعضِ متونِ اللغةِ ، واضطراب في اوضاعها لكانتِ الصلةُ بينَ المعنى الحقيقيِّ والمعنى المجازي أسْطَعَ من جبينِ البدْرِ في جوْفِ الظلماء . ولما كنّا نرى في بعضِ الكلماتِ بَوْناً شاسعاً بحيثُ كادَتْ تنعدمُ أيَّةَ رابطةٍ بينَ المعاني المختلفةِ للكلمةِ الواحدةِ ، وهذا أكبر دليلٍ على أنَّ اللغةَ التي انتهتْ إلينا قد اعتورَتْها أيدي التصحيفِ والتحريف والإفسادِ ، وبعدَ أن تظاهرتْ عليها عواملُ العُجْمَةِ ، وبعدَ أنْ تفرَّقَتِ القبائلُ العربيَّةُ في جميعِ الأطرافِ حتى كادتْ تلحقُ بشقيقاتها اللغاتِ الساميَّةِ ، لو لمْ يحفَظْ لها كيانها القرآن الكريمُ .

وها نحنُ نوردُ لكَ شيئاً من تلكَ الألفاظِ الناطقةِ بحكمةِ واضعيهـا . فقد قالوا : أسْرَفَ الرجلُ مالَهُ : إذا بذَّرَهُ وأنْفَقَهُ في غيرِ حاجةٍ ، وهو مشتقٌ من السَّرفةِ وهي دُوَيْبَّةٌ سوداءُ الرَّأسِ سائرها أحْمَرُ ، تَقَعُ على الشجرةِ فتأكلُ ورَقَها وتُفْسِدُها . وقريبٌ من هذا المعنى قولهم بذَّرَ مالهُ : إذا أفسدَهُ وأنْفَقَهُ إسرافاً ، وهـو مجازٌ عن قولهم : بـذَّرَ الحَبَّ إذا نَثَرَهُ في الأرضِ وبذَّرَ الشيءَ إذا فرَّقَهُ فكأنَّ المُبذِّرَ لماله يبدِّدُهُ وينثرهُ في الأرضِ حتى يضيعَ أو يلتقطَهُ عابرُ سبيلٍ .

ألفاظ اللغة وأقسامها

وضعَ العربُ ألفاظاً معيّنة للدلالة على معانٍ مُعيّنةٍ ، فكانَ اللّفظُ هو الدالّ على المعنى ، وكانَ المعنى مدلولاً عليه باللّفظِ ، ولهذا كانت أبحاثُ اللغةِ أبحاثاً عن الألفاظِ وحدها ، وأبحاثاً عن الألفاظِ والمعاني ، وأبحاثاً عن المعاني . ومن هنا كانت الألفاظُ الموضوعةُ ثلاثةَ أقسامٍ :

أولاً : « دَلالَةُ المُطابَقَةِ ، وهيَ دلالةُ اللّفظِ على تمامِ مُسَمّاهُ ، كدَلالَةِ الإنسانِ على الحيوانِ النّاطقِ ، وسُمّيَ بذلكَ لأنّ اللفظَ طابقَ معناهُ » .

ثانياً : « دلالَةُ التضمّنِ ، وهيَ دلالةُ اللّفظِ على جُزْءِ المسمّى ، كدلالَةِ الإنسانِ على الحيوانِ أو على النّاطقِ فقط ، وسُمّيَ بذلكَ لتضمّنه إيّاهُ ؛ وسُمّيَ تضمّناً لكونِ المعنى المدلولِ في ضمنِ الموضوعِ لهُ » .

ثالثاً : « دَلالَةُ الالتزامِ ، وهيَ دلالَةُ اللّفظِ على لازمهِ ، كَدَلالةِ الأسَدِ على الشجاعةِ ، وسُمّيَ بذلكَ لكونِ المعنى المدلولِ لازماً للموضوعِ لهُ . والمقصودُ باللزومِ اللزومُ الذهنيّ أيّ الذي ينتقلُ الذهنُ إليهِ عندَ سماعِ اللّفظِ » .

الكلام

الكلامُ حرفٌ وصوتٌ ؛ فقَطّعُوهُ وجزّأوهُ على حركـاتِ أعضـاءِ الإنسانِ التي يخرجُ منها الصوتُ ، وهو من أقصى الرّئةِ إلى منتهى الفَمِ ، فوجدوه تسعةً وعشرينَ حرفاً لا تزيدُ على ذلكَ ؛ ثمّ قَسّموها على الحَلْقِ

والصَّدْرِ والشَّفَةِ واللثَّةِ ، ثمَّ رأوا أنَّ الكفايةَ لا تتمّ بهذه الحروفِ التي هي تسعةٌ وعشرونَ حرفاً ، ولا يحصُلُ المقصودُ بإفرادِها ، فركّبوا منهـا الكلامَ ثُنائياً وثلاثياً ورُباعياً وخُماسياً ؛ هذا هوَ الأصلُ في التركيبِ وما زادَ على ذلكَ فَمُسْتَقِلّ .

فلم يضعوا كلمةً أصليّةً زائدةً على خمسةِ أحْرُفٍ إلاّ بطريقِ الإلحاقِ والزيادةِ لحاجةٍ .

خصائص الحروف

ومما يستدعي الإعجابَ أنَّ العَرَبَ عَرَفُوا بالاستقراء وطولِ الإدمانِ مدلولاتِ بعضِ الحروفِ عندَ دخولِها في تركيبِ الألفاظِ ، فقالوا مثلاً : إنّ الحاءَ إذا تطرّفَتْ دلّتْ الكلمةُ المختومةُ بها على معنى الاتّساعِ والامتدادِ والانتشارِ ، مثل : باحَ – وساحَ – وفاحَ – وراحَ – وفلحَ ، الخ ...

والشينُ إذا وقعتْ في أوّلِ الكلمةِ دلّتْ على التفريقِ مثل : شَتَّتَ ، والظهورِ ، مثل : شقّ ، وعلى القطعِ والكسرِ كلّ ما كانَ ثانيه تاءٌ أو ثاءٌ أو دالٌ أو ذالٌ أو صادٌ أو ضادٌ أو طاءٌ ، مثل : بتَّ وقدَّ وقصَّ وقَضَمَ . قَطَعَ ، قَطَمَ ، قَطَفَ ، قَطَرَ ، الخ ...

(والغين) إذا وَقَعَتْ في صدْرِ الكلامِ تدلّ على معنى الخفـــاء ، مثل : غابَ وغارَ وغاص وغرب وغمسَ وغَبَنَ وغامَ . واللّفظةُ التي تبدأ بالنونِ والفاء تدلُّ على الخروجِ ، مثل نَفَخَ نَفَدَ نَفَثَ نَفَرَ نَفَغَ . والحاءُ والجيمُ تدلاّنِ على السّر والحجز كحجز وحَجَرَ وحَجَلَ

ومن خصائصِ حرفِ الميمِ القطعُ والاستئصالُ والكسرُ مثل جَزَمَ وجَذَمَ وجَرَمَ وحَسَمَ وحَطَمَ وخَضَمَ وخَرَمَ .

ومن خصائص حرف الهاء الحمقُ والغفلةُ مثلُ بَلَهَ تَفَه وعَتَه . وكلّ ذلك من باب التغليب .

وهناكَ الألفاظُ الدخيلةُ ، فكلّ ما انتهى بالجان فهو فارسيّ المصدر مثالُ ذلكَ مهرجان وصولجان وباذنجان . وفارسيٌّ أيضاً من الأسماء ما بدأ بالنون والراء إذا كانَ ثانيه ساكناً مثل نرد ونرجس ونرجيلة أو اجتمعَ فيه الطاء والجيمُ مثل طنجرة وطازج .

اجناس الكلام

يكونُ على وجوه : فمنهُ ما يختلفُ لفظُهُ ومعناهُ . وهو الأكثر والأشهرُ : رجل . قلم . سيف . أسد .

ومنه ما يختلفُ لفظُهُ مع وَحْدَةِ المعنى : سيف عضب . ليث أسد

ومنهُ ما يتفقُ لفظهُ ويختلفُ معناهُ ، مثل : عين التي تُطلَقُ على العينِ الباصِرَةِ ، والمالِ والميزانِ .

ومنهُ قضى : بمعنى حتَّمَ وأمرَ وأعلَمَ وصَنَعَ وفرَغَ .

ومنهُ ما يجتمعُ تحتهُ الضدّانِ . مثل : جلَل للكبيرِ والصّغيرِ وللعظيمِ أيضاً ، والجَوْن للأسْودِ والأبيضِ ، والرّجاءِ للرّغبةِ والخوفِ ، والقُرْء للحيضِ والطّهْرِ ، والغابرِ للباقي والماضي . والناهل للعطشانِ والذي قد شربَ حتى ارتوى .

ومنهُ ما يتقارَبُ لفظهُ ومعناهُ : كالحَزْمِ والحزْنِ ، فالحزم منَ الأرضِ أرْفَعُ من الحزْنِ ، وكالخَضْمِ وهو بالفمِ كلّهِ ، والقَضْمِ وهو بأطرافِ الأسنانِ .

ومنهُ ما يختلفُ لفظاهُ ويتقاربُ معنياهُ : مَدَحَهُ إذا كانَ حيّاً ، وأبّنَهُ إذا كانَ ميتاً ، وعادَهُ إذا كانَ مريضاً ، وزارَهُ إذا كانَ مُعافى .

ومنهُ ما يتقاربُ لفظاهُ ويختلفُ معنياهُ : مثل : « حرج » إذا وقع في الحرجِ ، وتَحَرّجَ إذا تَباعَدَ منَ الحَرجِ ، وكذلكَ فَزِعَ إذا أتاهُ الفَزَعُ ، وَفَزّعَ عن قلبهِ إذا نُحّيَ عنهُ الفزعُ .

هذا الاختلافُ في المعاني والتفاوُت في الألفاظِ المُعَبّرَةِ عنْ معانٍ لهُ واقعٌ ، يشيرُ إلينا أنْ لا نأخذَ معنىً واحداً من أيّ جملةٍ حتى نعودَ إلى مصادرِها ومتفرّعاتِها ، كيْ يكونَ فَهْمُنا للجملةِ فَهْماً مبنياً على واقعٍ وحقيقةٍ .

العَام والخَاص

العام : العام الباقي على عُمُومهِ ، وهو ما وُضعَ عامّاً واستُعْمِلَ عامّاً : كلّ ما علاك فأظلّكَ فهو سماءٌ . كلّ أرضٍ مستويةٍ فهيَ صعيدٌ ، كلّ حاجزٍ بينَ شيئين فهو موبِقٌ . وكلّ بناءٍ مُرَبّعٍ فهو كَعْبَةٌ . كلّ بناءٍ عالٍ فهو صَرْح . كلّ شيءٍ دبّ على وجهِ الأرضِ فهو دابّةٌ . كل ما يُستَعارُ منْ قَدّومٍ أو شفرةٍ أو قدرٍ أو قصعةٍ فهو ماعون . كل بستانٍ عليهِ حائطٌ فهو حديقةٌ . كلّ كريمةٍ منَ النساءِ والإبلِ والخيل وغيرِها فهيَ عَقيلَةٌ ، كلّ صانعٍ عندَ العربِ فهو اسكافٌ ، كل ما ارتفع منَ الأرضِ فهو نجْدٌ .

العام المنقول الى الخَاص

وهو ما وُضِعَ في الأصلِ عامّاً ثم أُطلِقَ في الاستعمالِ على بعضِ

أجزائه مثل « السبت » فإنّه في اللغة الدهر ، ثمّ نُقل في الاستعمال لأحد أيّام الأسبوع ، وهو جزء من أجزاء الدّهر .

فيما وضع في الأصل خاصّاً ثمّ استعمل عامّاً

أصلُ الورد : إتيانُ الماء ، ثم صارَ إتيانُ كلّ شيء ورْداً ؛ ويُقالُ رفعَ عقيرتهُ أي صوتَهُ ، وأصْلُ ذلكَ أنّ رجُلاً عُقِرَتْ رجلهُ فرفعَها وصاحَ ؛ فقيلَ بعدَ ذلك لكلِّ مَنْ رَفعَ صوتهُ : رفعَ عقيرتَهُ ، ويقولون بينهما مسافةٌ ، وأصلُهُ منَ السّوفِ وهو الشّمّ . والظّمأُ : العَطَشُ وشَهْوَةُ الماءِ ، ثمّ كثر حتى قالوا : ظمئتُ إلى لقائِكَ . والرائدُ : طالبُ الكلإِ ، وهو الأصلُ ثم صارَ لكلِّ طالبِ حاجة .

ما وضع عامّاً واستعمل خاصّاً
ثم أطلق على بعض أفراده اسم يخصّه

التّشهّي عامّ ، والوَحمُ للحبلى خاصّ ؛ الغسلُ للبدنِ عامّ ، والوضوءُ للوجهِ واليدينِ خاصّ . والنّومُ في الأوقاتِ عامّ . والقيلولةُ نصفَ النّهارِ خاصّ . الطّلَبُ عامّ ، والتوخّي في الخيرِ خاصّ . الهربُ عامّ ، والإباق للعبيدِ خاصّ . السّهَرُ في الخيرِ والشرّ ، والأرَقُ لا يكونُ إلاّ في المكروهِ وحْدَهُ .

ما وُضع خاصّاً بمعنًى خاصّ

للعربِ ألفاظٌ تختصّ بمعانٍ لا يجوزُ نَقلُها إلى غيرِها ؛ تكونُ في الخير

والشّر والحسن وغيره ، « مكانَك » وُضِعَتْ للوعيد ، قالَ اللهُ تعالى : « مكانكم أنتم وشركاؤكم » ، ومن ذلكَ : « ظَلَّ فلانٌ يفعَلُ كذا » إذا فعَلَهُ نهاراً « وباتَ يفعلُ كذا » إذا فعله ليلاً ، ومنَ الخصائص في الأفعال قولُهم : ظننتُني وحسبتُني وخلتُني . ولا تقالُ إلاَّ فيما فيه أدنى شكٍّ . ويقالُ للقطعَة منَ الشَّعْر : القليلة . وللقِطْعَة من القطن : السّبيخة . وللقطعَة منَ الصّوف : العَميّة .

ويُقالُ : فلكٌ مشحونٌ . كأسٌ دهاقٌ . وادٍ زاخرٌ . بحرٌ طامٍ . نهرٌ طافحٌ . مجلسٌ غاصٌ بأهله . والشَّعْر للإنسان . الصوفُ للغنم ، الوبَرَ للإبل ، الرّيشُ للطير ، الزّغبُ للفَرْخ ، الزّف للنعام . ويقالُ : الصباحةُ في الوجه . والوَضاءَةُ في البشرة ، والجمالُ في الأنف ، والملاحةُ في الفم ، والحلاوةُ في العينين ، والظَّرفُ في اللسان ، والرشاقةُ في اليد ، واللباقةُ في الشمائل ، وكمال الحسن في الشعر . ومن أهم المعاني الخاصّة والّتي يستوقفُ الخاطرَ في هذه اللّغة غناها في التعبير العاطفيّ مراتبُ العشق الّتي تتدرّجُ صعوداً من الاستحسان إلى المحبّة فالتتيمُ ، فالوله فالصّبابة فالهيام والجوى والوجد والشغف مما لا نَظيرَ له في غير هذه اللّغَة الكريمة .

المُطلق والمقيَّد

الأسماءُ الّتي لا تكونُ إلاّ باجتماع صفات ؛ وأقلّها اثنتان . من ذلكَ : المائدةُ لا تُسمّى مائدةً حتى يكونَ عليها طعامٌ ، لأنّ المائدةَ من مادَ يميدُ إذا أعطاكَ ، وإلا فاسمُها خِوانٌ . والكأسُ لا تكونُ كأساً حتى يكونَ فيها شرابٌ وإلاّ فهوَ قَدَحٌ أو كوبٌ . والحلّةُ : لا تكونُ إلا ثوبين إزاراً ورداء منْ جنسٍ واحدٍ ، فإن اختلفا لَمْ تُدْعَ حلةً . والظَّعينةُ لا تكونُ ظعينةً

حتى تكونَ امرأة في هودجٍ على راحلَة . ولا يُقالُ « عِهْن » إلا إذا كان مصبوغاً وإلا فهو صوفٌ . ولا يُقالُ خِدْرٌ إلاَّ إذا كانَ على جارية . وإلاَّ فهو سِتْرٌ . ولا يُقالُ للرَّوْث : فَرْثٌ إلاَّ إذا بقيَ في الكَرْشِ . ولا يُقالُ للذهبِ : تِبْرٌ إلاَّ إذا لمْ يُصَغْ . ولا يُقالُ للبئر : جُبّ إلا إذا كانَ محفوراً بعواملِ الطبيعةِ لا ما حَفَرَهُ الناسُ . ولا يكونُ السَّغَبُ جوعاً إلاّ إذا رافقهُ التعبُ .

مناسبة الألفاظ للمعاني

أصواتُ الخيلِ : الشَّخيرُ منَ الفمِ ، والنَّخيرُ منَ المِنْخَرَين . والكريرُ منَ الصّدرِ ، مثل المدّ والمتّ والمَطّ .

إذا انحسرَ الشَّعْرُ عن مُقَدَّمِ الرَّأسِ فهو أجْلَح ، فإنْ بَلَغَ الانحسارُ نصفَ رأسِهِ فهو أجلى وأجلَه .

وكالنَّقْش في الحائطِ ، والرَّقْشِ في القرطاسِ ، والوشمِ في اليـــدِ ، والوسمِ في الجلدِ ، والرشمِ على الحنطةِ والشعيرِ ، والوشيِ على الثَّــوبِ . واللسبِ منَ العقربِ ، واللسعِ منَ الحيَّة . والضربُ بالرّاحةِ على مقــدمِ الرّأسِ : صَقْع . وعلى القفا صَفْعٌ ، وعلى الخدّ أيضاً . بسط الكف : لَطْمٌ ، وقَبْضُهُ : لَكْمٌ . وبكلتا اليدين : لَدْمٌ . وعلى الجنبِ بالإصبعِ : وَخزٌ ، وعــلى الصدْرِ والجنبِ : لَكْزٌ . وعلى الحَنَكِ والذقــنِ : وَهزٌ .

وإذا أخرجَ المريضُ صوتاً رقيقاً فهوَ الرنينُ ، فإنْ أخفاهُ فهو الهنينُ . فإنْ أظهرَهُ فخرجَ خافياً ، فهوَ الحنينُ . فإنْ زادَ فيهِ ، فهو الأنينُ ، فإن زادَ في رفعِهِ ، فهوَ الخنينُ .

فانظرْ لمناسبةِ الألفاظِ إلى معانيها . وكيفَ فاوتَ العربُ في هذه الألفاظِ المقترنة المتقاربةِ المعاني ، فجعلوا الحرفَ الأضعفَ فيها والألْيَنَ والأخفى والأسهلَ والأهْمَسَ لِمَا هو أدنى وأقلّ ، وأخفّ عَمَلاً أو صوتاً ، وجعلوا الحرْفَ الأقوى والأشدّ والأظهرَ والأجهرَ لِما هُوَ أقوى عَمَلاً وأعظم حسّاً .

معرفة بعض ما رُوِيَ من اللغة بدون إثبات

معرفةُ ما رُوِيَ منَ اللّغةِ فقط بدونِ إثباتٍ :

الشطشاط	طائر
الجبجاب	الماء الكثير
كنحت	نبت
الدنجبة	الخيانة
الهنقب	القصير
اللقع	الضرب

حديث شريف « انا أفصح العَرَب بَيْدَ أنّي من قريش »

كانتْ وفودُ العربِ إذا جاءتْ إلى مكّةَ في أوقاتِ الحجّ تتحاكمُ في سوقِ عُكَاظ إلى قريشٍ ، وتنزلُ عندَ أحكامِ أئمّتِها وجهابذَتِها بدونِ أدنى اعتراضٍ . معَ أنّ القبائلَ التي كانتْ تؤمّ السوقَ العكاظيّةَ من جميعِ الأمصارِ العربيةِ لمْ تكنْ لتألوَ جهداً في تهذيبِ أشعارِها وانتقاءِ ألفاظِها واختيارِ معانيها ، لكي تنالَ موقعاً في قلوبِ القرشيينَ فكانَ أنْ انتشرتِ الألفاظُ السّلِسَةُ الرقيقةُ بينَ القبائلِ العربيةِ . على أنّ قريشاً لمْ

تَعْدَمْ مع ذلكَ فائدةً منْ هذا الامتزاجِ بهذهِ الوفودِ إذْ كانتْ تتخيّرُ من منظومهِم ومنثورِهِم أحسنَ الألفاظِ وأصفى الأوضاعِ وتضمّهُ إلى ما عندها من الكلماتِ الفصحى حتى صارتْ بذلكَ أفصحَ العرب ، وخلت لُغَتُها من الألفاظِ الركيكةِ كالكشكشةِ ، وهيَ في ربيعة ومضرَ الذين كانوا يجعلونَ بعْد «كاف» الخطاب في المؤنث شيناً فيقولونَ : وبكش وعليكش ، وقرأ بعضهم : قد جعل ربش تحتش سرياً بدل : «قدْ جَعَلَ رَبّكِ تحتك سرياً» في سورةِ مريم . والعنعنة وهي الشائعةُ في لغةِ قيسٍ وتميمٍ التي تجعَلُ الهمزةَ في أوّلِ الكلمةِ عيْناً ، فيقولونَ في «أنك» عنّك ، وفي «أسلم» عسلم ، وفي «إذن» ، عذن . ومن ذلكَ الوتْم في لغةِ اليمنِ التي تجْعَلُ السين تاءً كالنّاتِ في النّاسِ وأنشدوا :

يا قبّحَ اللهُ بني السعلات عمرو بن يربوع شرار النات

والشنشنة التي تقلبُ الكافَ شيناً : اللّهمّ لبيش ، أي لبيك .

ومن ذلكَ الاستنطاء في لغةِ سعدِ بن بكرٍ وهذيل والأزْدِ والأنصارِ ، وهو جَعْلُ العينِ الساكنَةِ «نوناً» إذا جاورتِ الطّاءَ كأنطى في أعطى .

وقبائلُ العربِ التي أخِذَ عنها اللسانُ العربيّ هي قيسٌ وتميمٌ وأسد ، وعلى هؤلاءِ اتّكِلَ في الغريبِ وفي الإعرابِ والتصريفِ . ثمّ هذيلٌ وقسمٌ منْ كنانةَ والطائيينَ ، ولم يُؤخَذْ عن غيرهمْ من سائرِ القبائلِ . كما لم يُؤخَذْ عن حضَري قطّ ولا عن سكّان البراري ممن كانَ يسكنُ أطرافَ بلادهِم المجاورةِ لسائرِ الشّعوبِ الذينَ حولهم . فلم يُؤخَذْ من لخمٍ ولا من جذامٍ لمجاورتهمْ أهْلَ مصرَ والقبْطَ ، ولا منْ قُضاعةَ وغسّانَ وإيادٍ لمجاورتهمْ أهلَ الشّامِ ، وأكثرُهُمْ نصارى يقرأونَ بالعبرانيّةِ ولا مَن تَغْلِبَ لأنهُمْ كانوا بالجزيرةِ مجاورينَ لليونانِ ، ولا من بكرٍ لمجاورتهم للفُرسِ ، ولا من عبدِ القيسِ وأزدِ عُمان ، لأنهم كانوا بالبحرينِ يخالطونَ الهندَ والفرسَ ، ولا من أهلِ اليمنِ لمخالطتهم الهندَ

والحبشَةَ . ولا من بني حنيفةَ وسكانِ اليمامة ، ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجّارَ اليمنِ المقيمينَ عندهم ، ولا من حاضرةِ الحجاز لأنَّ الذينَ نقلوا اللغةَ حين ابتدأوا ينقلونَ لغة العرب ، وجدوا شيئاً منَ الفسادِ في ألسنتِهم بعدَما اختلطوا بغيرهم منَ الأعاجمِ . والذي نقلَ اللغةَ واللسانَ العربيَّ عن هؤلاءِ ، وأثبتها في كتابٍ فصيّرها علماً وصناعةً هم أهلُ البصرةِ والكوفةِ فقط من بينِ أمصارِ العربِ وكأنَّ المولى عزَّ وجلَّ قد أرادَ السلامةَ لهذه اللغةِ الشريفةِ ، فلم تنقشع غيومُ الجاهليّة حتى جاءَ القرآنُ الكريمُ بلغته الفُصحى ؛ وهو الذي علّمَ الشعراءَ والكتّابَ أسلسَ الألفاظِ وأبلغَ الجُمَلِ وحررَهم منَ الخشونةِ الجاهليّةِ والغلاظةِ البدويّةِ ، وهو الذي أوحى إلى الحكماءِ جوامعَ البيانِ ومعجزاتهِ .

ومن فصاحةِ رسولِ الله (ص) أنّهُ تكلّمَ بجملٍ لم يسبقه إليها أحدٌ منَ العربِ كقولهِ ماتَ حتْفَ أنفهِ . وحَميَ الوطيسُ . ولا يُلدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتينِ .

الاعرابُ يميّزُ المعاني ويُوقِفُ على أغراضِ المتكلمين

فالعربُ يُفرّقونَ بالحركاتِ وغيرها بين المعاني ؛ فيقولونَ مِفتح للآلة التي يُفْتَحُ بها ، ومَفْتَح لموضعِ الفتحِ . ومِقص لآلةِ القص ، ومَقَص للموضعِ الذي يكونُ فيهِ القصَ . ومِحْلَب للقدحِ الذي يُحْلَبُ فيهِ ، وَمَحْلَبُ للمكان الذي تحلبُ فيه ذواتُ اللبن .

يقولون : امرأةٌ طاهرٌ منَ الحيضِ ، لأنَّ الرَّجُلَ لا يَشْرَكُها في الحيض .

ويقولونَ : امرأةٌ طاهرةٌ منَ العيُوبِ ، لأنَّ الرّجُلَ يَشْرَكُها في هذهِ الطّهارَةِ .

وكذلكَ قاعدٌ للمرأةِ التي تَقْعُدُ عن الأزواجِ وعنِ الحيضِ ، وقاعدةٌ من القعودِ . ويقولونَ : هذا غلاماً أحسن منهُ رجلاً ، يريدونَ الحالَ في شخصٍ واحدٍ .

ويقولونَ : هذا غلامٌ أحْسَنُ منهُ رجلٌ فهما إذاً شخصانِ . ويقولونَ : كمْ رجلاً رأيتَ في الاستفهامِ ، وكم رجلٍ رأيتُ في الخبرِ ؛ ويُرادُ به التكثيرُ . وهُنَّ حجاجُ بَيْتِ اللهِ إذا كنَّ قدْ حَجَجْنَ . وحواجَ بَيْتِ اللهِ إذا أردنَ الحَجَّ . ويقولونَ : جاءَ الشتاءُ والحطبَ ، إذا لم يُرِدْنَ أنَّ الحَطَبَ جاءَ معَ الشتاءِ ، وإنما أُريدَ الحاجةُ اليهِ . فإنْ أُريدَ مَجيئُهُما قيلَ : والحطبُ .

التصريف ٧

يُقالُ : القاسِطُ للجائرِ ، والمُقْسِطُ للعادلِ ، فتحوّلَ المعنى بالتصريفِ منَ الجَوْرِ إلى العَدْلِ .

ويقالُ : خافَ : فزِعَ ، ومخوف : ما يفزَعُ منهُ . وتَخَوَّفَ الشيءَ : تَنَقّصَهُ .

ويقالُ : إستَقَدّ الأمْرُ : استمرّ ، والقديد : اللحم المقدّد ، والقُداد : وَجَعُ البطنِ ، وهكذا كلّ تصريفٍ ، وهو تحويل الأصلِ الواحد إلى صِيَغٍ متعدّدةٍ .

الجزاء على الفعل بمثل لفظه

« إنّما نَحْنُ مُسْتَهزِئُونَ اللهُ يَسْتَهزِىءُ بِهِمْ » أي يجازيهمْ جزاءَ الاستهزاءِ « ومَكَرُوا ومَكَرَ اللهُ » « فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ

اللهُ مِنْهُمْ » « وَنَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ » ، « وجَزَاءُ سَيِّئةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا»
ومثلُهُ قولُ الشاعرُ :

ألا لا يَجْهَلَنْ أحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجاهلينا

المتوارِدُ والمُترادِفُ

الأصلُ أنْ يكونَ بإزاءِ كلِّ معنى عبارةٌ تدلَّ عليه ، غيرَ أنّــــهُ لا يمكنُ ذلكَ لأنّ هذهِ الكلماتِ متناهيةٌ ، وكيفَ لا تكونُ متناهيةً ، وموارِدُها ومصادِرُها متناهيةٌ ، فدعت الحاجةُ إلى وضعِ الأسمـــاءِ المشتركةِ .

ثم وضَعُــوا بإزاءِ ذلكَ كلماتٍ لمعنى واحد ، لأنّ الحاجةَ تدعو إلى تأكدِ المعنى والتّحريضِ والتّقريرِ ؛ فاوْ كُرِّرَ اللّفْظُ الواحدُ ، لَسَمُجَ ومُجَ .

لذلكَ خالفوا بينَ الألفاظِ والمعنى الواحدِ .

وينقسمُ ذلكَ إلى ألفاظِ متواردةٍ ، وألفاظِ مترادفةٍ .

المتواردةُ : كما تُسمّي الخمرَ عُقاراً وصهباءَ وقَهْوَةً وسلسلاً . والسبْعَ لَيْثاً وأسداً وضرغاماً .

المترادفة : إقامةُ لفْظِ مقامَ لفظٍ لمعانٍ متقاربةٍ ، مثل : محّصَ كلامهُ وهذّبَ عبارَتهُ ، وأصلحَ الفاسدَ ، ولمّ الشعثَ ، ورتقَ الفتْقَ ، وشعبَ الصدعَ ، وهذا أيضاً ما يحتاجُ اليهِ البليغُ في بلاغتِه ؛ فيُقالُ : خطيبٌ مُصْقعٌ ، وشاعرٌ مُفْلِقٌ . وعلى ذلكَ فالمترادفُ يُغْني اللغةَ ولكنّهُ خلافُ الأصلِ ، والأصلُ عدَمُ الترادُفِ ، فإذا تردّدَ لفظٌ بينَ كونهِ مترادفاً

أو غير مترادف كانَ حملهُ على عدمِ الترادُفِ أولى، إذِ الأصلُ في اللفظِ أنْ يكونَ موضوعاً لمعنى لم يُوضَعْ لهُ لفظٌ آخرُ .

واختلافُ الألفاظ على المعنى الواحدِ يُرَسِّخُ المعاني في القلوبِ والصدورِ ، ثمَّ رأوا أنهُ يُضيِّقُ نطاقَ النطقِ عنِ استعمالِ الحقيقةِ في كلِّ اسمٍ ، فعدَلُوا إلى المجازِ والاستعاراتِ .

الاسم ينقسم إلى حقيقةٍ ومجاز

الحقيقة : في اللغةِ مأخوذةٌ منَ الحقِّ ، والحقّ هو الثابتُ اللازمُ ، نقيضُ الباطلِ ، ويقالُ : حقيقة الشيء : أي ذاتُهُ الثابتةُ اللازمةُ ومنهُ قولُهُ تعالى : « ولكنْ حقَّتْ كلمةُ العذابِ على الكافرينَ » أي وجبت .

والحقيقةُ امّا لغويّةٌ أو شرْعيّةٌ أو عرْفيّةٌ :

١) الحقيقةُ اللغويّةُ ؛ هي اللفظُ المُستَعملُ فيما وُضِعَ لهُ أوّلاً في اللغةِ

٢) الحقيقةُ الشرْعيّةُ : هي اللفظُ الذي وَضَعَهُ الشّارعُ لمعنى يدُلّ عليهِ في ما وُضِع له اولاً في إصطلاحِ الشرع .

٣) الحقيقةُ العرفيّةُ : هيَ الشائعةُ في عرْفِ الاستعمالِ اللغويّ ، أي التي انتقلتْ عنْ مسمّاها اللغويّ إلى غيرِهِ للاستعمالِ العامّ في اللغةِ بحيث يُهجَرُ الأوّلُ ، ويستعمل الثاني « وهيَ عامّةٌ وخاصّةٌ » .

المجاز

المجاز : مأخوذٌ في اللغةِ من الجوازِ ، وهو الانتقالُ من حالٍ إلى حالٍ ، ويُقالُ : (جازَ فلانٌ من جهةِ كذا إلى جهةِ كذا : اجتازَ ، أو عبرَ) .

ويُعْدَلُ عن الحقيقةِ إلى المجازِ لمعانٍ ثلاثة : الاتساعِ ، والتوكيد والتشبيهِ . فإن قَدَّمَتِ الثلاثة تَعَيَّنَتِ الحقيقةُ . فمن ذلكَ قولُهُ (ص) في الفرسِ : بحر . فالمعاني الثلاثةُ موجودةٌ فيه . وقولُهُ تعالى : «وَأدخلْنَاهُ في رَحْمَتِنَا» مجازٌ وفيه المعاني الثلاثةُ ، أمّا السَّعَةُ فلأنّهُ زادَ في أسماء الجهاتِ والمحال . وأمّا التشبيهُ فلأنّهُ شَبّهَ الرحمة ، وإنْ لمْ يصِحّ دخولها بما يجوزُ دخولُهُ ، فلذلكَ وضَعَها موضعَهُ . وأمّا التوكيدُ ، فلأنّهُ أخْبَرَ عن المعنى بما يُخْبِرُ به عن الذّاتِ .

وقولُهُ تعالى : واسأل القريةَ . ووجهُ الاتساعِ فيه أنْ يَسْتَعْمِلَ السؤالَ لشيءٍ لا يجوزُ في الحقيقةِ سُؤالُهُ ، والتّشبيهِ أنها شُبِّهَتْ بمَنْ يجوزُ سؤالُهُ بعلاقةِ الحال والمَحَلِّ ، والتوكيدِ لأنّهُ في ظاهرِ اللّفْظِ وَجّهَ السؤالَ لما لا يجيبُ ، أو لا يَقْدِرُ على الإجابَةِ . وجميعُ أنواعِ الاستعاراتِ داخلةٌ تحْتَ المجازِ .

من أقسام المجاز

أ ـ السَّبَبِيّة : وهي على أربعةِ أقسامٍ : السببيّةُ القابليّةُ وهي تسميةُ الشيءِ باسمِ قابِلِهِ مثل قولهم : سال الوادي ، أي : الماءُ الذي في الوادي ، لأنّ الوادي سببٌ لهُ فأطلقَ السَّبَبَ على المسبّب .

ب ـ القابليّة الصورية : كتسميةِ اليدِ قدرةً ، لأنّ القُدرَةَ صورةُ اليدِ ، لحلولها فيها حلولَ الصورةِ في المادةِ . مثل: «يَدُ اللهِ فَوْقَ أيْدِيهِمْ» أي : قُدْرَةُ اللهِ فوقَ قُدْرَتِهِمْ ؛ فإطلاقُ اليدِ على القُدْرَةِ من بابِ إطلاقِ اسمِ السَّبَبِ الصوريّ على المسبّب .

جـ ـ السببيّة الفاعليّة : نزل السحابُ ، أي المطرُ ، وذلكَ بإطلاقِ اسمِ فاعلِ الشيءِ عليهِ ، لصدور المطَرِ عنِ السّحابِ .

د ـ السببيّة الغائيّة : كتسميةِ العنَبِ خمراً في قولهِ تعالى : « إنّي أرَاني أعْصِرُ خَمْراً » . أي : عنباً فأطلقَ الخَمْرَ على العنب ، لأنّ الغايةَ منْ عصْرِهِ أنْ يكونَ خمْراً ؛ وهو ما يُسمّى بعلاقة « الأوْل » فقد آلَ العنبُ إلى خَمْرٍ .

ثانياً ـ المسبّبيةُ : كقولهِ تعالى : « وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السّمَاءِ رِزْقاً » ، فالرّزقُ لا ينزلُ منَ السّمَاءِ . ولكنّ الذي ينزلُ مَطَراً ينشأُ عنهُ النبات الذي يَتَكَوّنُ منهُ طعامُنا ورزقنا ، فالرزقُ مسبّبٌ عنِ المطرِ ؛ فهو مجازٌ علاقتُهُ المسبّبيةُ .

ثالثاً ـ المشابهةُ : كتشبيهِ الشجاعِ بالأسَدِ ، والعالمِ بالبحر ، وهيَ قائمةٌ على الاشتراكِ في صفةٍ يجبُ أنْ تكونَ ظاهرةً في المشبّهِ بهِ أكثرَ منْ ظهورِها في المُشبّهِ ، بحيثُ ينتقلُ الذّهنُ إليها ؛ فيفهمُ القَصْدُ عندَ القرينَة باعتبارِ ثبوتِها لهُ .

رابعاً ـ الجزئيّة : قولُ الشاعرِ :

كم بَعَثْنَا الجَيْشَ جَـرّا رأً وأرْسَلْنَا العُيُونا

فالعينُ جُزْءٌ منَ الجاسوسِ ، ولها شأنٌ كبيرٌ فيهِ ، فأُطْلِقَ الجُزْءُ وأُريد الكلّ ؛ ولذلكَ يُقالُ : إنّ العلاقةَ هنا الجزئيّة .

خامساً ـ الكليّة : قولهُ تعالى : « وإنّي كُلّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أصابِعَهُمْ في آذانِهِمْ » .

والمقصودُ بالأصابعِ أطرافُها ، فهي مجازٌ ، علاقتُهُ الكليّةِ .

سادساً ـ اعتبار ما كانَ : قولهُ تعالى : « وآتُوا اليَتَامَى أمْوَالَهُمْ » .

ولا ينبغي أنْ يُظَنَّ أنَّ اللهَ سبحانهُ وتعالى أمَرَ بإعطاءِ اليتامى الصغار أمْوالَ آبائِهِم ؛ فهذا غير معقولٍ ، بلِ الواقعُ أنَّ اللهَ أمرَ بإعطاءِ الأموالِ مَنْ وَصَلُوا إلى سِنِّ الرّشْدِ ، بعدَ أنْ كانوا يتامى ، فكلمةُ اليتامى مجازٌ ، لأنها استُعْمِلَتْ في الراشدينَ ، والعلاقةُ اعتبارُ ما كانَ .

سابعاً — اعتبارُ ما يكونُ : قولُهُ تعالى : على لسان نوح عليه السلام : « إنّكَ إنْ تَذَرْهُمْ يُضِلّوا عِبادَكَ ولا يَلِدُوا إلاَّ فاجِراً كفّاراً » .

إنَّ فاجراً وكفاراً مجازانِ لأنَّ المولودَ حينَ يُولَدُ لا يكونُ فاجِراً ولا كفّاراً ، ولكنّهُ قد يكونُ ذلكَ بعدَ الطّفولةِ ؛ فأُطْلِقَ الفاجرُ على المولودِ وأُريدَ بهِ الرجلُ ، والعَلاقةُ اعتبارُ ما يكونُ أو ما يسمّى بـ « الأوْل » .

ثامناً — المحلية : قولهُ تعالى : « فَلْيَدْعُ نادِيَهُ سَنَدْعُ الزّبانيَةَ » .

المقصودُ في الآيةِ الكريمةِ مَنْ في النّادي من عشيرتهِ ونظرائهِ ، فهو مجازٌ أطلقَ فيه المحلّ ، وأُريدَ به الحالُ ، فالعلاقة « المحليّة » .

تاسعاً — الحاليّة : قولُهُ تعالى : « إنَّ الأبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ » .

النّعيم لا يحلّ فيه الإنسانُ ، لأنّهُ معنى من المعاني ، وإنما يحلّ في مكانه ، فاستعمالُ النّعيمِ في مكانه مجازٌ ؛ أُطلق فيه الحالُ وأُريدَ المحلّ ؛ فعلاقتهُ الحاليّة .

عاشراً — المضادة : وهيَ تسميةُ الشيء باسمِ ضدّهِ كقوله تعالى : « وَجَزَاءُ سَيّئَةٍ سَيّئَةٌ مِثْلُهَا » ، فأطلقَ على الجزاءِ سيّئةٌ والجزاءُ حَسَنَةٌ . أو المضادة المنزلةُ منزلةَ التناسُبِ والتشابُهِ ، بواسطة تمليحٍ أوْ تهكّمٍ ، كما يُقالُ للبَخيلِ : حاتمٌ وللجبانِ : أسدٌ .

المجاز اللغوي

هو اللفظُ المُسْتَعْمَلُ في غير ما وُضع له ، لعلاقةٍ مانعةٍ من إرادةِ المعنى الحقيقيّ . على أنْ يكونَ مُتّصلاً بإحدى القرائن .

أمّا العلاقةُ بينَ المعنى الحقيقي والمجازي ، فقد تكونُ المشابهةُ أو غيرها ، والقرينةُ قد تكون لفظيّةً ، وقد تكونُ حاليّةً .

فقولُ الشاعر :

فإنْ أمْرَضْ فما مَرِضَ اصْطِباري وإنْ أحْمَمْ فما حُمَّ اعتزامي

فالمجاز « أمرض » السبب : لأن الاصطبار لا يمرض .

والعلاقةُ المُشابهَةُ (توضيح العلاقة) شَبَّهَ قلّةَ الصبرِ بالمرضِ لما لكلٍّ منهما مِنَ الدّلالةِ على الضعفِ (القرينة) لفظيّة .

وقولُ الآخر :

بلادي وإنْ جارَتْ عليّ عزيزةٌ وقومي وإنْ ضنّوا عليّ كـرامُ

المجاز : بلادي السبب (لأن البلاد ، لا تجور والعلاقة غير المشابهـة (توضيح العلاقة) ذكر البلادَ وأرادَ أهلها ، فالعلاقة المحليّة (القرينة) لفظيّة وهي جارَتْ .

المجاز العقلي

المجاز العقليّ إسنادُ الفِعْلِ أو ما في معناهُ إلى غير ما هو له لعلاقةٍ مانعةٍ من إرادةِ الإسنادِ الحقيقيّ ، على أن تكونَ معهُ قرينةٌ .

الإسناد المجازيّ يكونُ إلى سببِ الفعل ، أو زمانهِ ، أو مكانهِ ، أو مصدرهِ ، أو بإسنادِ المبني للفاعل إلى المفعول ، أو المبني للمفعول إلى الفاعل .

كقول الشاعر :

دعِ المكارمَ لا ترْحلْ لبُغْيَتها   واقعُدْ فإنّكَ أنتَ الطاعم الكاسي

فكأنّهُ يقولُ : لا ترْحلْ لِطلَبِ المكارمِ ، لأنّكَ ستُطْعِمُ غيرَكَ وتكسُوه ، بل اقعُدْ كلاًّ على غيركَ مطعوماً مكسوّاً ! فأسندَ الوصفَ المبنيّ للفاعلِ الى ضميرِ المفعول .

وقولِه تعالى : « وإذا قرَأتَ القُرآنَ جعَلْنا بيْنَكَ وبيْنَ الذين لا يُؤمِنُونَ بالآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً » فقد جاءت كلمة « مستوراً » (بدل ساتر) .

وقولِه تعالى : « إنّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأتِيّاً » فمأتياً بدلُ آتٍ ، فاستعملَ اسمُ المفعولِ مكان اسمِ الفاعل .

ومنَ الهيّنِ أن تعرفَ أنّ هذا الإسنادَ غيرُ حقيقيّ ، لأنّ الإسنادَ الحقيقيّ هوَ إسْنادُ الفاعل إلى فاعلِه الحقيقيّ ، فالاسنادُ إذاً هنا مجازيّ ، ويُسمّى بالمجاز العقليّ ، لأنّ المجازَ ليسَ في اللفظِ كالاستعارةِ ، بل في الإسْنادِ وهو يُدْرَكُ بالعَقْلِ .

وخُلاصةُ القولِ أنّ الحقيقةَ هي اللفظُ المستعملُ فيما وُضِعَ لهُ أوّلاً ، كالأسدِ المُستعملِ في الحيوانِ المفترسِ . والمجازُ هو اللفظُ المستعملُ في غيرِ ما وُضعَ له أولاً لما بينهما من العلاقةِ كالأسدِ المستعملِ في الرجلِ الشجاع . العلاقة المشابهة .

والمجازُ ثلاثةُ أقسام : أحدها أن يكونَ في مفرداتِ الألفاظِ كقولكَ : رأيتُ أسداً يخطبُ ، تعني « الرجُلَ الشجاعَ » .

والثاني أن يقع في المركّبات فقط ، كقول الشاعر :

أشابَ الصغيرَ وأفنى الكبيرَ   كَرّ الغداةِ ومَرّ العَشيّ

فالإشابَةُ والإفناءُ والكرّ والمرّ حاصلةٌ حقيقةً ، لكنّ إسنادَ الإشابَةِ

والإفناء إلى كرّ الغداة ومرّ العشي إسنادٌ لغيرِ من قامَ بهما . فهو مجازٌ لأنّ اللهَ تعالى هو الفاعلُ للإشابةِ والإفناء .

والثالثُ أن يكونَ في الإفرادِ والتركيبِ معاً كقولكَ لمن تداعبهُ (أحياني اكتحالي بطلعتك) أي سرّتني رؤيتُك ، فاستعمل الاحياءَ في السرور ، واستعملَ الاكتحالَ في الرؤيةِ ، وذلك مجازٌ . ثم أسنَدَ الاحياء إلى الاكتحال مع أنّ المحيي هوَ اللهُ تعالى ، فيكونُ المجازُ في الجملةِ والمفرداتِ وفي التركيبِ معاً . ويُشترَطُ في استعمال المجازِ وجُودُ العلاقةِ بينَ المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ وهذهِ العلاقةُ بينَ المعنَيَيْنِ لا بُدّ أن تكونَ من أنواعِ العلاقةِ التي استعملها .

والعلاقةُ المقرّرَةُ عندَ العربِ في الإطلاقِ المجازيّ كثيرةٌ وصلتْ عندَ بعضهم إلى خمسٍ وعشرين ، وعندَ البعضِ الآخرِ إلى إحدى وثلاثين ، وعندَ بعضٍ إلى اثني عشرَةَ علاقة ، وقد أتينا على ذكرِ أهمّها .

الاشتقاق

هو صياغَةُ الفعْلِ أو اسمِ الفاعلِ أو اسمِ المفعولِ أوِ الصفة المُشبّهة أو بقيّةِ المُشتقّاتِ منَ المصدَرِ على الطريقةِ العربيّةِ سواء كانَ مسبوقاً بما يماثلهُ منَ الاستعمالِ الجزئيّ أم لا .

حديث قدسي : « أنا الرّحمنُ خلَقْتُ الرّحِمَ وشَقَقْتُ لها اسماً من اسمي » . والاشتقاقُ أخذُ صفةَ من أخرى معَ اتفاقهما معنىً ومادّةً أصليّةً وهيئةَ تركيبٍ ، ليدلّ بالثانيةِ على معنى الأصلِ بزيادةٍ مفيدة . كضاربٍ من ضَرَبَ ، وحذرٍ من حَذِرَ ... أما اسم الجنّ فمُشْتَقّ من الاجتنان .

والجيمُ والنونُ تدلانِ أبداً على السترِ ، تقولُ العربُ للدرعِ جُنَّةٌ ويقالُ أجنَّهُ الليلُ ، وهذا جنين . والإنس من الظهورِ ، يقولونَ آنستُ الشيءَ : أبصرتُهُ .

التعريب

صوغُ الكلمةِ الأعجميّةِ صياغةً جديدةً بالوزنِ والحروفِ ، حتى تُصبحَ لفظةً عربيّةً في وزنِها وحروفِها وحينئذٍ تكونُ لفظةً مُعرَّبَةً .

والتعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ إذا كانَ مجتهداً في اللغة العربيّةِ لأنَّ التعريب لم يكُنْ وضعاً أصليّاً وإنما هوَ صياغَةٌ على وزن مخصوصٍ بحروفٍ مخصوصةٍ والتعريبُ كالاشتقاقِ وكالمجاز ضرورةٌ من ضرُورات حياة الأُمّــة ، وضرورةٌ من ضرورات حياة اللغة العربيّة وبقائها . فكلمةُ « تلفون » أخذَتْ كما هيَ ، لأنَّ وزنها وزنٌ عربيٌّ : فعلُول ، ومنها عربون ، وحُرُوفها كلّها عربيّةٌ . والعربيّةُ قبلت التعريبَ . وهضَمَتْ كثيراً منَ الكلمات وحوّلتها إلى كيانها .

الكناية

الكنايةُ لفظٌ أُطلِقَ ، وأُريدَ به لازمُ معناهُ ، مع جوازِ إرادة المعنى نفسه .

والكنايةُ ثلاثةُ أقسامٍ :

١ ـ تكونُ الصّفَةُ المكنّى بها إمّا صفةً قريبةً ؛ نحو : رَحْبُ الصدْر أي لطيفٌ طويلُ الأناة ، وإمّا صفةً بعيدةً ، نحو :

طويلُ النجاد رفيعُ العمـــاد كثيرُ الرماد إذا ما شتا

طويلُ النجاد : أي حمالةُ سيفه طويلةٌ ، ولزمَ من طول حمالة سيفه طولُ قامته ، وهذا يدلّ عادة على شجاعة صاحب القامة الطويلة .

رفيعُ العماد : أي عظيم المكانة في قومه وعشيرته . كثيرُ الرّماد : يدلّ على كثرةِ حرْق الحطبِ ثمّ كثرة الطّبخ . وكثرةُ الضيُوف تقضي كثرةَ الإطعام فكثرةَ الإنفاق وكل هذا دليلٌ على الكَرَم .

٢ ـ يكونُ الموصوفُ المُكنّى عنهُ إمّا معنىً واحداً ، نحو : حيوانٌ ناطقٌ كنايةٌ عن الإنسان ، وإما مجموعةُ معانٍ ، نحو : حيّ مستوي القامة عريضُ الأظفارِ ، كنايةٌ عن الإنسان أيضاً .

٣ ـ الكنايةُ عن النسبة ، هيَ أن تَنْسب لموصوفٍ صفةً أو صفاتٍ ، ونُثْبتَها فيه ، ويكونُ صاحبُ النسبة إمّا مذكوراً ، نحو : المجدُ بين ثوبي عليّ ؛ فقد نُسبَ المجدُ إلى عليّ وأثْبتَ فيه . وإمّا غير مذكورٍ ، ويُسمّى هذا تعريضاً ، نحو : خيرُ الناس مَنْ نَفَعَ الناسَ ، كناية عن نفْي الخيرية عمّن لا ينفعُ الناسَ .

والكنايةُ من ألطف أساليبِ البلاغةِ وأدقّها . وهيَ أبلَغُ من التصريحَ لأنّ الانتقالَ فيها يكون من الملزوم إلى اللازمِ ، فهو كالدّعوةِ ببيّنَة . ومن خواصّ الكنايةِ أنها تمكّنُ المرء من التعبير عن أمورٍ كثيرةٍ يُتحاشى الإفصاحُ بذكرها إمّا احتراماً للمخاطب أو للإبهام على السامعين ، أو للنّيلِ من خصْمهِ دون أنْ يدَعَ لهُ سبيلاً عليه . أو لتنزيهِ الأذُنِ عمّا تنبو عن سَمَاعهِ كما في تعبير الله سُبحانهُ وتعالى لما عبّرَ عنِ الغايةِ منَ المعاشرةَ الزوجيّةَ ، وهيَ التناسلُ رَمَزَ إلى ذلك بلفظ الحرث « نِساؤكُمْ حرْثٌ لكُمْ فأتُوا حرْثكُمْ أنى شئتُمْ » ..

واللباس : « وهنّ لباسٌ لكُمْ وأنتم لباسٌ لهنّ » .

الفرق بين الكناية والمجاز

وأمّا الفرقُ بينَ الكنايةِ والمجازِ فظاهرٌ ، لأنّ الكنايةَ يجوزُ فيها إرادةُ المعنى الأصليّ واللفظِ الذي أُطلِقَ وأُريدَ بهِ لازمُ معناهُ . أما المجازُ فلا يجوزُ ، فلو قلنا : أمْطَرَتِ السَّماءُ نباتاً لم يجزْ أنْ تكونَ قد أمْطرتِ النباتَ على حقيقةِ معناهُ .

القصر

القَصْرُ تخصيصُ شيءٍ بآخر ، وهو إمّا قَصْرُ صفةٍ على موصوفٍ نحو : « ما رازِقٌ إلاّ اللهُ » ، وإمّا قَصْرُ موصوفٍ على صفةٍ ، نحو : « إنّما الدنيا غُرورٌ » ، والمُراد بالصفةِ ، الصفةُ المعنويّةُ التي تدلّ على معنى قائم بشيءٍ ، سواءٌ كانَ اللفظُ الدالّ عليه جامداً أو مُشتقاً ، فِعلاً أو غيْرَ فِعْلٍ ، وليس المرادُ بها الصفةَ النحويّةَ ، أي النعتَ .

والقصر نوعان : حقيقيّ وإضافيّ .

فالحقيقيّ هو : حَصْرُ المقصور عليه في الحقيقة والواقع . بحيثُ لا يتعدّاهُ إلى غيرهِ أبداً ، نحو : لا إلهَ إلاّ الله ، فليسَ في الحقيقةِ والواقع إلهٌ غيرُ اللهِ تعالى ، ومثل لا يُروي مصرَ منَ الأنهارِ إلاّ النيلُ . وإنما الرازقُ الله ، وفي هذين المِثالينِ قُصِرَتِ الصفَةُ على الموصوفِ ، ويُسمّى القصْرُ في هذه الحالِ قصراً حقيقياً ، لأنّ الصفَةَ في كلّ مِنَ الأمْثِلَةِ الثلاثَةِ لا تفارقُ موصوفَها في الحقيقَةِ والواقعِ إلى موصوفٍ آخر .

الإضافي : أن يختصّ المقصورُ بالمقصورِ عليه بحسبِ الإضافة« أي النسبة » إلى شيءٍ معيّنٍ كقوله تعالى : « وما محمّدٌ إلاّ رسولٌ قَدْ خلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرّسُلُ أفائنْ ماتَ أوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ على أعقَابِكُمْ » فقد قصرَ

الموصوفَ . وهو محمّدٌ ، على الصفةِ . وأداةُ القصر النفيُ ، ومثل : إنما حسنٌ شجاعٌ . ولا يُقْصَدُ من هذين المثالين أنّ هذه الصفة لا توجَدُ في غيرِهما من جميع أفرادِ الإنسانِ ، فإنّ الواقعَ خلافُ ذلكَ ولأجلِ هذا المعنى يُسمّى القصرُ في هذه الحالِ قصراً إضافياً .

ويُعْرَفُ قصرُ الصفةِ على الموصوفِ وقصْرُ الموصوفِ على الصفةِ بأنّ كلّ مُقَدّمٍ مقصورٌ وكلّ مؤخّرٍ مقصورٌ عليهِ .

فإنْ كانَ المقدّمُ صفةً فهوَ قصرُ صفةٍ على موصوفٍ ، نحو : « ما شاعرٌ إلاّ أنا » وإنْ كانَ مَوْصوفاً فهو قصرُ موصوفٍ على صفةٍ ، نحو : « ما أنا إلاّ شاعرٌ » ويُعتبرُ المقدّمُ ، وحقّهُ التأخيرُ ، مقصوراً عليه ، نحو : « إيّاكَ نَعْبُدُ » ويعتبرُ الخبرُ المعرّفُ بأل مقصوراً ، نحو : « ما هو إلاّ الفاضلُ ».

الايجاز والاطناب والمساواة

المساواة

أنْ تكونَ المعاني بقَدَرِ الألفاظِ ، والألفاظُ بقَدَرِ المعاني ، لا يزيدُ بَعْضُها على بعضٍ : كقولهِ تعالى : « وما تُقَدّمُوا لأنْفُسِكُمْ مِنْ خيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ » .

وقولِهِ تعالى : « ولا يحيقُ المَكْرُ السيىءُ إلاّ بأهْلِهِ » .

وقولِ طرفة بن العبدِ :

ستُبدي لكَ الأيّامُ ما كنت جاهلاً ويأتيكَ بالأخبار مَنْ لمْ تُزَوّدِ

فالألفاظُ فيها على قَدَرِ المعاني ، ولو حاوَلْتَ أن تزيدَ فيها لفظاً ، لجاءتْ الزيادة فَضْلَةً ، ولو أرَدْتَ إسقاطَ كلمةٍ لكانَ ذلكَ إخلالاً .

الإطناب

الإطنابُ زيادةُ اللفظِ على المعنى لفائدةٍ : كقوله تعالى : « رَبِّ اغْفِرْ لي ولِوَالِدَيَّ ولِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِناً وللمُؤْمِنينَ والمُؤْمِناتِ » وقوله : « تَنَزَّلُ الملائكةُ والرّوحُ فيها » .

فلفظةُ « روح » زائدةٌ ؛ لأنَّ معناها داخلٌ في عموم اللفْظ المذكور قبلهُ وهو الملائكةُ و « لي » و « لوالديّ » زائدٌ أيضاً ، لدخول معناه في عموم المُؤمنينَ والمؤمِنات ، وهذه الزيادَةُ لم تجيء عبثاً وإنما جاءت للطيفةٍ مِنَ اللّطائِف البلاغيّة التي تزيدُ قيمةَ الكلام ، وترفَعُ من معانيه .

ففي المثال الأوّل ذكر الخاصَّ قبل العامِّ ؛ فتقديم الخاصّ على العامّ للتنويه بشأنه .

وفي المِثَال الثاني ذكْر العامَّ قبل الخاصّ . والغرضُ من ذلكَ إفادةُ الشّمُول معَ العناية بالخاصّ .

وقولُ عنترةَ :

يدعونَ عنترَ والرّماحُ كأنّها أشْطانُ بِئْرٍ في لَبَانِ الأدْهَمِ
يدْعونَ عنترَ والسيوفُ كأنّها لَمْعُ البوارقِ في سحابٍ مُظْلِمِ

والمقصودُ بالتكرار تقريرُ المعنى في نَفْس السّامع وتثبيته . ويُستعمَلُ في مَوَاطِنِ الفَخْر والمدح والإرشاد والإنْذار .

الإيجازُ

الإيجاز قسمان : إيجازُ قصرٍ ، وإيجازُ حذف .

١ ـ إيجاز القصر : قِلّةُ الألفاظ في الدّلالَة على كثْرة المعاني من غير حذفٍ ، كقوله تعالى : « أخرَجَ منها ماءَها ومَرْعاها » فقد دلَّ اللهُ سُبحانهُ

وتعالى بكلمتين على جميع ما أخرَجَهُ منَ الأرْض ، قُوتاً ومتاعاً للناس : منَ العُشب والشّجَر واللّباس والماء والنار ، وكقوله تعالى : ألا لهُ الخلْقُ والأمْرُ » وفي هذه الآيَة ترى أنّ الألفاظَ القليلةَ اتّسعَتْ للمعاني الكثيرة والأغراض المتزاحِمة ، ولم تحذَفْ أيّةُ كلمةٍ أو جملةٍ . وهذا النّوْعُ من الإيجاز يسمّى إيجازَ قصرٍ .

٢ ـ إيجاز حذفٍ : تُحذَفُ كلمةٌ أوْ جملةٌ أو أكثرُ مع قرينةٍ تعيّنُ المحذوفَ :

أ ـ نحو : « واسأل القريةَ » أي أهْلها، ومثل : « حُرّمَتْ عليكمُ المَيْتَةُ » . أي تناوُلها أو أكلُها .

ب ـ حذفُ جملةٍ : كقوله تعالى : « وألْقِ عصاكَ فلمّا رآها تهتزّ كأنها جانٌ ولّى مُدبراً » . أي فألقاها فاهتزّت .

ج ـ أو أكثرَ من جملةٍ مثل قوله تعالى : « فسقى لهما ، ثم تولى إلى الظلّ فقالَ رَبّ إني لِما أنْزَلْتَ إليّ مِنْ خيرٍ فقيرٌ فجاءتهُ إحداهُما تمشي على استحْياء قالتْ : إنّ أبي يدعوكَ ليجزيكَ أجرَ ما سَقَيْتَ لنا » . حذَفَ جُمَلاً عدّةً إذْ ينبغي أنْ يقال : فذَهَبَتَا إلى أبيهما وقصّتا عليه ما كانَ مِنْ أمْر موسى فأرسلَ إليه « فجاءتهُ إحداهُما تمشي على استحياء » . وسببُ الإيجاز في هذه الأمثلَة هو الحذْفُ ، ولذلكَ يُسمّى إيجازَ الحذْف .

الجملة الخبرية والإنشائية

١ ـ الجملةُ الخبريّةُ ما تحتملُ الصدقَ والكذبَ بالنسبة لتحقّق معناها أوْ عدَمِه ، بقطْع النّظَر عن قائلها ، بِصدْقِه عُرِفَ أمْ بكذبه فقولكَ :

سافرَ الحاكمُ صادقٌ إذا ثبتَ السفرُ ، وكاذبٌ إذا لم يثبُتْ . والجملةُ الخبريّةُ إمّا أنْ تكونَ فعليّةً أو إسميّةً .

٢ — أما الجملةُ الإنشائيّةُ فهي التي لا تحتمـل الصدقَ والكذبَ لأنَّ تحقّقَ مدلولها مُتوقّفٌ على النطق بها : أكرِمْ مَنْ تشاءُ ؛ فجملةُ « أكرِمْ مَنْ تشاءُ » لا تدلُّ على حصول الإكرام أو عدَمِه لتحتمِلَ الصّـدْقَ والكذب ، وإنما هيَ أمرٌ ، والجملةُ الإنشائيّةُ قِسمان : طلبيّـةٌ وغيرُ طلبيّة .

— تتحقّقُ الطلبيّةُ في الأمْرِ والنهْيِ والتمني والترجّي والاستفهام والنّداء والتهديد : إفْعلْ ما تشاءُ ، والإرشاد : عاشر الأتقِياءَ ، والدعاء : إرْحمْنَا يا اللهُ .

— الجملةُ غيرُ الطلبيّة كالتعجّب ، ما أجملَ البحْرَ ؛ والقسم : والله ، وفعلي المدح والذمّ : نعمَ وبئسَ : نِعْمَ الرجلُ الكريم ، وبِئْسَ الرجلُ البخيلُ ، ورُبّ وكم الخبريّة : كمْ عالمٍ .

المعنى المشترك

اللفظُ الواحِدُ الدالُّ على مَعْنَيَيْن مختلفين فأكثرَ دلالةً على السواء عندَ أهْل تلكَ اللغة ، مثل : العم : أخو الأب ، والعم : الجمعُ الكـثيرُ .

قال الراجزُ :

يا عمرو بن مالكٍ يا عمّـا ... أفْنَيْتَ عمّا وجبرت عمّا

الأول أرادَ به العمّ ، والثاني أرادَ به أفنيتَ قوماً ، وجبرتَ آخرين .

ومن الألفاظ المشتركة في معانٍ كثيرة : لفظُ العين : العين : النّقْدُ من الدّراهم والدّنانير . والعين : عينُ الإنسان الباصرة . والعين : العينُ النابعة .

والعينُ : عينُ الشيء ذاتُه ، أو الدابّة نفسُها . والعين : عين الجيش الذي يتجسّسُ له . والعين : عين اللصوص . والعين : فمُ القِرْبة . وعينُ القوم : سيّدُهُمْ . والعين : الجاسوسُ . والخالُ – مثلاً – لهُ معانٍ . فيُطْلَقُ على أخي الأمّ . والمكان الخالي ، والعصر الماضي ، والشامَةَ في الوَجْه . ويجوزُ استعمالُ المشترك في جميع معانيه على سبيل الحقيقة ، بدليل وقُوعه في القرآن . قالَ تعالى : « إنّ اللهَ وملائكتَهُ يُصلّونَ على النبيّ » والصلاةُ من الله مغفرةٌ ومنْ غيره استغفارٌ . وتخصيصُ المشترك في معنى من معانيه لا بُدّ لهُ من قرينةٍ تُخصّصه في ذلكَ المعنى وإن انعدَمَت القرينَةُ وجَبَ حمْلُهُ على جميع معانيه .

المحسّنات المعنويّة

التوريَة

التورية : أن يَذْكُرَ المتكلّمُ لفظاً مفرداً له معنيان ، أحدهما قريبٌ ، والآخرُ بعيدٌ فيرادُ البعيدُ منهما – ويورى عنه بالقريب . التورية نوعان : مرشحة : وهي ما اقترنت بشيء مما يلائم المعنى القريب ، نحو : « والسماء بنَيْناها بأيدٍ » أي بقوّةٍ وقد اقترنت بالبناء الذي يُلائم المعنى القريب ، وهو الأعضاء المعلومة .

ومجرّدة : وهي ما لم تقترن بشيء من ذلك ، نحو : « وهو الذي يتوفّاكم بالليل ويعلمُ ما جرحتم بالنهار » هنا جرحتمْ أي ارتكبتُم الذّنوبَ ، ولم تقترن بشيءٍ بما يلائم المعنى القريب وهو تفريق الاتصال بآلةٍ حديديّةٍ أو نحوها .

وكقول الشاعر :

فقالت : رُحْ بربّكَ من أمامي فقلتُ لها بربك أنت روحي

فالمعنى القريب في روحي أي اذهبي والمعنى البعيد « الروح » .

أصونُ أديمَ وجهي عَنْ أُناسٍ لِقاءُ المَوْت عندَهُمْ الأديبُ
ورَبَّ الشعْرِ عِنْدَهُمُ بغيضٌ ولو وافى به لهُمُ « حَبيبُ »

فكلمة حبيب لها معنَيَان ؛ أحدُهما المحبوبُ وهو المعنى القريبُ الذي يَتَبَادَرُ إلى الذِّهْن بسبب التمْهيد له بكلمة بغِيض . والثاني اسمُ أبي تمّام الشاعر وهو حبيبُ بنُ أوسٍ .

الطِباق

الطباق : الجمْعُ بينَ الشيء وضدّه في الكلام وهو نوعان :

أ – طباقُ الإيجاب وهو ما لم يختَلِفْ فيه الضدّان إيجاباً وسَلْباً .

ب – طباق السّلْب وهو ما اختلف فيه الضدّان إيجاباً وسلباً .

قالَ تعالى : « وَتَحْسَبهُمْ أيقاظاً وَهُمْ رُقُودٌ » وقالَ (ص) : « خيرُ المالِ عينٌ ساهرة لعينٍ نائمةٍ » ، فإذا تأمَلْتَ وجدتَ كُلاً منهما مُشْتَمِلاً على الشيءِ وضدّه .

المثالُ الأوّلُ مُشْتَمِلٌ على الكلمتين : « أيقاظاً ورقود » ، والمثال الثاني على « ساهرة ونائمة » .

وقالَ اللهُ تعالى : « يَسْتَخْفُونَ مِنَ النّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ » .

وقال الشاعر :

ونُنْكِرُ إنْ شئْنا على النّاسِ قَوْلَهُمْ ولا يُنْكِرُونَ القوْلَ حينَ نقولُ

المثالانِ الأخيرانِ كلّ منهما مُشْتَمِلٌ على فعلينِ منْ مادّةٍ واحدةٍ ،

أحدهما إيجابيّ والآخر سلبيّ . وباختلافهما في الإيجاب والسَّلبِ صارا ضدين .

المُقَابَلة

المقابلةُ : أنْ يُؤتَى بمعنيَينِ أو أكثرَ ، ثم يُؤتى بما يُقابلُ ذلك .

قال (ص) للأنصارِ : « إنَّكُمْ لتكثرونَ عندَ الفَزَعِ ، وتَقِلُّونَ عندَ الطَّمَعِ » . وقالَ تعالى : « وَيُحِلُّ لَهُمُ الطيِّبَاتِ وَيُحرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِثَ » .

وقال الشاعر :

يا أُمَّةً كانَ قُبْحُ الجور يُسْخطها دهراً فأصبحَ حسنُ العدل يُرضيها

وقال :

قد يُنعمُ اللهُ بالبلوى وإن عظمَتْ ويبتلي اللهُ بعض القومِ بالنِّعَمِ

وقال ابن بطوطة في وصف مصر :

هيَ مجْمَعُ الواردِ والصّادرِ ، ومحَطّ رَحْلِ الضعيفِ والقادرِ . بها ما شئْتَ من عالمٍ وجاهلٍ ، وجادٍّ وهازلٍ وحليمٍ وسفيهٍ ووضيعٍ ونبيهٍ وشريفٍ ومشروفٍ ومنكرٍ ومعروفٍ تموجُ مَوْجَ البحْرِ بسكّانها وتكادُ تضيقُ بهم على سَعَةِ مكانها .

الأسلوبُ الحكيم

الأسلوبُ الحكيمُ : تلقّي المخاطَبِ بغيرِ ما يتَرَقّبهُ ، إمّا بحمْلِ كلامهِ على خلافِ مرادهِ ، تنبيهاً على أنّ هذا هو الأولى بأنْ يسألَ ، وإمّا

بإجابة السائلِ بغيرِ ما يطلبُ تنبيهاً لهُ ، على أنّ هذا هو الأهمّ . كقولهِ تعالى « يَسْئَلونَكَ عنِ الأهِلّةِ قُلْ هيَ مواقيتُ للنّاسِ والحجّ » .

فأصحابُ رسولِ اللهِ (ص) سألوهُ عنِ الأهلّةِ لِمَ تبدُو صغيرةً ، ثمّ تزدادُ حتى يتكاملَ نورُها ، ثمّ تتضاءلُ حتى لا تُرى ؟

وهذه مسألةٌ من مسائلِ علمِ الفَلَكِ يحتاجُ فَهْمُها إلى دراسةٍ دقيقةٍ ، فَصَرَفَهَمُ القرآنُ الكريمُ عن هذا ببَيَانِ أنّ الأهلّةَ وسائلُ للتوقيتِ في المعاملاتِ والعباداتِ ، إشارةً منهُ إلى أنّ الأولى بهم أن يسألوا عن هذا .

ومثل: «يسْألونَكَ ماذا يُنْفِقُونَ قُلْ ما أنْفَقْتُمْ من خيرٍ فَلِلْوالِدَيْنِ والأقربينَ واليتامى والمساكينِ وابنِ السّبيلِ » سألوا عن حقيقةِ ما يُنفِقُونَ فأجيبوا ببيانِ طُرُقِ الإنفاقِ تنبيهاً إلى أنّ هذا هو الأجْدَرُ بالسؤالِ عنهُ .

وكما وقعَ للقبعثريّ عندما قالَ له الحجّاج : لأحْمِلَنّكَ على الأدْهَمِ فقالَ القبعثريّ : مِثْلُ الأميرِ مَنْ حَمَلَ على الأدْهَمِ والأشْهَبِ . أراد الحجّاجُ بالأدهَمِ : « القَيْد » فحملهُ القبعثري على « الفَرَسِ الأسودِ » بأنْ ضمّ إليهِ الأشْهَبَ تنبيهاً على أنّ هذا هو الأولى بمثله .

ومثل قول الشاعر :

جاءني ابني يوماً وكنتُ أراهُ لِيَ ريحانةً ومصدرَ أُنْسِ
قال : ما الروحُ ؟ قلتُ : إنّكَ روحي
قال : ما النّفسُ ؛ قلتُ إنّك نفسي

المحسّناتُ اللفظيّة

الجناس

الجناس : أنْ يتشابهَ اللفظانِ في النّطْقِ ، ويختلفا في المعنى ، وهـو نوعان :

١ – تامّ : وهو ما اتفقَ فيهِ اللفظانِ في أمورٍ أربعةٍ هيَ : نوعُ الحروف وشَكْلُها وعَدَدُها وترتيبُها .

ب – غير تامّ : وهو ما اختلفَ فيهِ اللفظان فيواحدٍ من الأمورِ الأربعةِ كقوله تعالى : « ويَوْمَ تَقُومُ السّاعة يُقْسِمُ المُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ » .

وقول الشاعر :

وسمّيتُهُ يحيى ليحيا فَلَمْ يكُنْ ... إلى ردِّ أمْرِ اللهِ فيهِ سبيلُ

فلفظُ السّاعةِ تَكَرّرَ مرتينِ ويعني يومَ القيامةِ ، ومرّةً أُخرى الساعاتِ الزّمانيّةِ ، وفي المثالِ الثاني تكرّرَ يحيى مع اختلافِ المعنى واتفاقهما في نوعِ الحروفِ وشَكْلها وعددِها وترتيبها ، وهذا هو الجناس التّام .

وقوله تعالى : « فَأَمّا اليَتيمَ فَلاَ تَقْهَرْ وأمّا السّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ » .
وقوله تعالى حكايةً عن هرونَ يخاطبُ موسى : « خَشِيتُ أنْ تَقُولَ فَرّقْتَ بَيْنَ بَني إسْرَائيلَ » .

قالتِ الخنساءُ : إنّ البكاءَ هو الشفا ... ءُ من الجوى بينَ الجوانحْ

وإذا تأمّلْتَ في الطّائفةِ الثانيةِ رأيتَ اختلافاً في ركنٍ من أركانِ الوفاقِ الأربعةِ المتقدمةِ ، كالاختلافِ بينَ «تقهر وتنهر» ، و« الجوى والجوانح » ،

و « بين وبني » ، ويُسمّى ما بَيْنَ كلٍّ كلمتينِ في الطائفةِ الثانيةِ من تجانسٍ ، جناساً غير تام .

السَّجْع

السجعُ توافُقُ الفاصلتين في الحرفِ الأخيرِ ، وأفضلُه ما تساوت فِقَرُهُ .

قالَ الرسولُ (ص) : « اللّهُمَّ أعطِ منفقاً خلفاً وأعطِ ممسكاً تلفاً » .

وقال : « رَحِمَ اللهُ عَبْداً قالَ خيراً فغنمَ ، أو سكَتَ فسَلِمَ » .

وقال عليٌّ عليهِ السلامُ : « إلى اللهِ أشكو منْ معشرٍ يعيشونَ جهالاً ويموتونَ ضلالاً ليسَ فيهِمْ سلعةٌ أبورَ من كتابِ اللهِ إذا تُلِيَ حقَّ تلاوته ولا سلعةٌ أنفقَ بيْعاً ولا أغلى ثمناً من كتابِ اللهِ إذ حُرِّفَ عن مواضعه ولا عندهم أنْكَرُ منَ المعروفِ ولا أعرَفُ منَ المُنْكَرِ ..

وقيلَ : الحرّ إذا وَعَدَ وفى ، وإذا أعانَ كفى ، وإذا مَلَكَ عَفا .

وكتب هشام لأخيهِ بعدما بَلَغَهُ أنهُ أظْهَرَ رَغْبَتَهُ في الخلافَةِ :

« أمّا بَعْدُ فَقَدْ بَلَغَني استثقالُكَ حياتي واستبطاؤكَ مماتي ؛ ولعمري إنّكَ بَعْدي لواهي الجناح ، أجذَمُ الكَفِّ ؛ وما استوجَبْتُ منْكَ ما بَلَغَني عنكَ » .

والخلاصةُ أنّ البلاغَةَ في الكتابةِ والأساليبِ كما يلي :

تعريفُ البلاغة

البلاغةُ تأديَةُ المعنى الجليلِ واضحاً بعبارةٍ صحيحةٍ فصيحةٍ ؛ لها في

النفسِ أثرٌ خلّابٌ ، معَ ملاءمةِ كلِّ كلامٍ للموطنِ الذي يقالُ فيهِ ، والأشخاصِ الذينَ يُخاطبونَ .

فإذا اختلَّ ذلكَ وقعَ بما وقعَ الفضلُ بنُ قُدامةَ في مخاطبةِ هشامِ بنِ عبدِ الملكِ :

صفراءُ قدْ كادَتْ ولما تفعَلِ　　كأنّها في الأفقِ عينُ الأحولِ

وكانَ هشامٌ أحولَ ، فأمرَ بحبسِهِ .

وكما وقعَ جريرُ بن عطيّةَ التميميَّ في مدحِ عَبْدِ الملكِ بن مروانَ عندما قالَ في مطلعِ قصيدتِه :

أتصحو أمْ فؤادُكَ غيرُ صاحِ　　عشيّةَ همَّ صحبُكَ بالرّواحِ

فاستنكرَ عبدُ الملكِ هذا المطلع ، وردّ عليه بقوله : « بلْ فؤادكَ أنتَ ! »

والبلاغةُ تنطوي على علْمِ البيانِ والمعاني والبديع .

علم البيان : وسيلةٌ لتأديةِ المعنى بأساليبَ عدّةٍ من تشبيهٍ ومجازٍ وكنايةٍ .

علم المعاني : تأديةُ الكلامِ بمطابقته لمُقتضى الحالِ مع وفائه بغرَضٍ بلاغيٍّ يُفْهَمُ ضِمْناً من سياقهِ وما يحيطُ بهِ منْ قرائنَ . كالقصرِ – والإيجاز والإطنابِ الخ ...

علمُ البديع : المُحسنات المعنويّة ، كالتوريةِ والطّباقِ والمقابلَةِ . . واللفظيّة ، كالجناسِ والسّجعِ .

الأُسلوب

عُرّفَ الأسلوبُ بأنّهُ المعنى المصوغُ في ألفاظٍ مؤلّفَةٍ على صورةٍ تكونُ أقرَبَ لنيْلِ الغرَضِ المقصودِ منَ الكلامِ ، وأفعلَ في نفوسِ سامعيهِ .

وينقسمُ أسلوبُ الكتابةِ إلى نوعينِ : فكريٍّ وأدبيٍّ .

المرادُ من الكتابةِ أداءُ المعاني التي في نَفْسِ الكاتبِ للقارئ ، فالأصلُ إذن في التعبيرِ للمعاني ، ثمّ تأتي بعدَ ذلكَ الألفاظُ التي تؤدّيها كما هيَ لدى الكاتبِ . فالمسألةُ إذنْ تنحصرُ في أمرينِ : المعاني والألفاظِ . ومن هنا اختَلَفَتْ عنايةُ الكتّابِ بالمعاني والألفاظِ ؛ فمنهُمْ مَن وجّه عنايته إلى المعاني أوّلاً ، وأخضعَ الألفاظَ إلى الدقّةِ في أدائها ؛ ومنهم مَن وَجّهَ عنايتَهُ إلى الألفاظِ أوّلاً وضحّى بشيءٍ منَ المعاني في سبيلِ الألفاظِ ، ولذلكَ انقسمَ الأسلوبُ في الكتابةِ إلى قسمينِ أحدهما فكريّ ، والآخر أدبيّ . ولكلٍّ منهما نسيجٌ خاصٌ يخالفُ الآخر .

الأسلوبُ الفكريّ

يختارُ الكاتبُ فيه الأفكارَ التي يريدُ أداءها لجدّتها أو قيمتِها أو ملاءمتِها لمقتضى الحال ؛ ثمّ يرتّبُ هذه الأفكارَ ترتيباً معقولاً ليكونَ ذلكَ أدعى إلى فَهْمِها ، وحسْن ارتباطِها في ذهْن القارئ . وأخيراً يُعبّرُ عنها بالألفاظ اللائقَة بها . وفي الأسلوب الفكريّ يكونُ الانفعالُ طبيعياً أساسياً صادراً منْ نَفْس صادقةٍ . والمعارفُ العقليّةُ هيَ الأساسُ الأوّلُ في بنائه ؛ ولا يَظْهَرُ فيه أيّ أثرٍ لصفةِ الانفعال . وتمتازُ عبارتُهُ بالدّقة والتحديد والاستقصاء .

والأصلُ فيه أنْ يقومَ على العقْل ونشر الحقائق الفكريّة والمعارف التي يحتاجُ الوصولُ اليها لجهْدٍ وتعمّقٍ . ويتكوّنُ في جُمْلَتِه من عنصرين أساسيّين : أحدهما الأفكارُ والثاني العبارةُ .

الأسلوب الأدبيّ

الكاتبُ لا يقفُ عندَ الحقائق والمعارف ، ولا يكونُ قصْدُهُ الوحيدُ تغْذيةَ العقْل بالأفكار ، وإنما يُقرِّبُ هذه الحقائقَ ويختارُ أهمَّها وأبرزَها الذي يستطيعُ أنْ يجدَ فيه مَظْهَراً لجمال ظاهرٍ أو خفيٍّ ، أوْ معْرضاً لعظةٍ أو اعتباراً وداعياً لتفكيرٍ أو تأثيرٍ . ثمَّ يفسّرُ ما اختارَهُ تفسيراً خاصاً به بما يخْلَعُ عليه منْ نفْسه المُتعجّبَة أو الراضيَة أو السّاخطَة ، ثمّ يحاولُ نقْلَ هذا الانفعال ، أو إثارةَ مثْله في نفوس القُرّاء ليكونوا مُتعجّبينَ أو مُغْتَبِطينَ راضينَ أو ساخطينَ . والأسلوبُ الأدبيّ يعتمدُ على الانفعال ، والعناية بإظهاره في المعاني . والألفاظ التي يؤدّي بها أفكارَهُ . والاهتمامُ فيه منصبّ على قوّة الانفعال أو العاطفة والمشاعر .

ولذلكَ لا يمكنُ أنْ تؤدّى الفلْسفةُ والتشريعُ والعلومُ التجريبيّة وما شاكلَها ، إلاّ بالأسلوب الفكريّ . كذلكَ لا يمكنُ أنْ يُؤدّى الشعرُ والخطابةُ وما شابهها بغير الأسلوب الأدبيّ .

فالأسلوبُ الفكريّ واجبٌ في أداء الأفكار . والأسلوبُ الأدبيّ يقومُ على إثارة الناس وتحريضهمْ على العمَلِ الذي يُرادُ منهمْ . ومنْ هنا نجدُ الأسلوبَ الفكريّ يفشو في الأمّة ، وهيَ في حالِ نهضتها وعنفوانِ سيرها التصاعديّ ، والأسلوبُ الأدبيّ يشيعُ في الأمّة عندما تكونُ سطحيّةَ التفكيرِ أو في حالَة الترف . ولذلكَ نرى الشعر يضعفُ في بداية الدعوةِ الإسلاميّة ويشيعُ الأسلوبُ الفكريّ في الخطَب والأحاديث .

وكانَ القرآنُ الكريمُ أروعَ مثَلٍ في الأسلوبِ الفكريّ ، وكانَ أكثرُهُ قائماً على هذا الأسلوبِ ، وإن كانَ قدْ حوى أروعَ ما في الأسلوبِ الأدبيّ ، ولكنّهُ يلتزمُ ما يلتزمُ في الأسلوبِ الفكريّ منَ الدقّةِ والتحديد .

وقد انتعشتْ في الأمّةِ بهذا العصرِ أحاسيسُ النهضةِ ، فهيَ في حاجةٍ إلى الأسلوبِ الفكريّ لتأديةِ الحقائقِ للناسِ ، وإنْ كانتْ لا تستغني عن الأسلوبِ الأدبيّ في تحريضِ النّاسِ على العمَلِ ، ولكنْ بعدَ وضعِ الفكرِ الّذي تُريدُ أنْ يسودَ في أذهانهمْ .

خُلاصَةُ القَول

إنّ اللغةَ العربيّةَ تنقسمُ إلى مفردٍ ومُركّبٍ .

المُركّبُ

المركّبُ ما دلّ أحَدُ جزْئيْهِ على جزءٍ من المعنى ، وقد صيغَ لإفهامِ السّامعِ النسبَ والمعاني المركّبةَ بعدَ علمهِ بأوضاعِ المفرداتِ .

وينقَسِمُ المركّبُ إلى ستّةِ أقسام : الاستفهامُ والأمرُ والالتماسُ والسؤالُ والخبرُ والتنبيهُ . فالمتكلّمُ صاغ المركّب من المفرداتِ ، والّفهُ منها لإفهامِ الغيرِ ما في ضميرهِ ، فتارةً يفيدُ الطلبَ وتارةً يُفيدُ الاخبارَ . فإنْ أفادَ الطّلبَ بذاته أي بالوضعِ يُنْظَرُ فيهِ ، فإن كانَ الطلبُ للماهيّةِ فهو الاستفهامُ ، كقولكَ ما حقيقةُ الإنسانِ ؟ وهلْ قامَ زيْدٌ ؟ وإنْ كانَ الطلبُ لتحصيلِ الماهيّةِ مع الاستعلاءِ على المطلوبِ منهُ ، فهو الأمْرُ ، كقوله تعالى : « وأقيموا الصّلاةَ وآتوا الزكاة » ، وإنْ كانَ الطلبُ لتحصيلِ الماهيّةِ معَ التساوي فهو الالتماسُ ، كطَلَبِ الشّخْصِ من نظيرهِ . وذلكَ عندما تقولُ لصديقكَ : أعطني القَلَمَ وخُذِ الكتابَ ، وإنْ كانَ الطّلبُ لتحصيلِ الماهيّةِ معَ التذلّلِ ، فهو السؤالُ كقولِ العبْدِ : اللهمّ اغفرْ لي ! اللهمّ ارْحَمْني !

وإن كانَ المركّبُ يحتملُ الصّدقَ والكذبَ فهو الخبرُ : كقولهمْ قامَ

زيدٌ . وإن كانَ لا يحتمِلُ الصدقَ والكذبَ فهو التنبيهُ . ويشمل الترجّي والتمني والقَسَم والنداءَ .

المُفْـرَد

ينقسم المفردُ إلى ثلاثةِ أقسام : اسم وفعل وحرف .

الاسم : ما دلَّ على معنى في نَفْسِـهِ ، ولا يلزمُ منهُ الزمانُ الخارج عن معناهُ لبنيته . وهو إمّا أنْ يكونَ كلياً أو جزئياً .

فالكليّ ما يَصِـحّ أنْ يشتركَ في مفهومهِ عدَدٌ منَ الأنواعِ كحيـوانٍ وإنسانٍ . والجزئيّ ما لا يصِحّ فيهِ ذلكَ مثل : زيد وعمرو ، ومثل الضمائر : هيَ ، وهوَ .

الفعل : ما دلَّ على حدَث مقترنٍ بزمانٍ محصّلٍ ، والحدثُ هو المصدرُ وهو اسمُ الفِعلِ . والزمانُ المُحَصّلُ ، هو الماضي والحالُ والمستقبلُ .

الحرف : ما دلَّ على معنى مُقْتَرَن بغيرِهِ فإنْ لمْ يقترنْ بغيرِهِ فلا معنى لهُ . ولا بُدَّ من تفسيرِ الحرفِ الذي تَشْتَدّ الحاجةُ في الفقْهِ إلى معرفتهِ لوقوعِهِ في أدلّتِهِ وهو على أصناف :

الحَرف وَأصْنافه

الحرفُ ما دلَّ على معنى في غيرِهِ وهو على أصنافٍ : الصنفُ الأوّلُ حرفُ الإضافةِ .

حرفُ الإضافةِ ما يفضي بمعاني الأفعال إلى أسماء وهو ثلاثة أقسام :

القسم الأول

ما يقتصر على كونه حرفاً مثل : من ، إلى ، حتى ، في ، ب ، ل ، رب ، واو القسم .

١) « من » لابتداء الغاية : سرتُ مِنْ بغدادَ ... وللتبعيض : أكلتُ منَ الخبزِ ، ولبيانِ الجنسِ : خاتمٌ من ذهبٍ ، وزائدة : ما جاءني من أحدٍ .

٢) « إلى » لانتهاء الغاية : سرتُ إلى بيروتَ . وبمعنى مع ، كقولـه تعالى : « وَلاَ تأكُلُوا أمْوَالَهُمْ إلى أمْوَالِكُمْ » .

٣) « حتى » بمعنى إلى .

٤) « في » للظرفيّة : زيدٌ في المدينةِ . وبمعنى « على » كقولهِ تعالى : « وَلأصَلِّبَنَّكُمْ في جُذُوعِ النَّخْلِ » وقد يُتَجَوَّزُ بها : نظرتُ في العالمِ الفلاني .

٥) « ب » للالصاق : به داءٌ . وللاستعانة : ضربْتُ بالعصا . والمصاحبة : اشتريتُ السيفَ بقرابه . وبمعنى « على » قالَ اللهُ تعالى : « ومِنْ أهْلِ الكتابِ مَنْ إنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يؤدِّهِ إلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَ يُؤدِّهِ إلَيْكَ » ، وبمعنى من أجل ، قال اللهُ تعالى : « وَلَمْ أكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً » وقد تكونُ زائدة كقولهِ تعالى : « وَلا تُلْقُوا بِأيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ » .

٦) « ل » للاختصاص : المالُ لزيدٍ . وزائدة مثل : « ردف لكم » .

٧) « رب » للتقليل ، ولا تدخُلُ إلاّ على النكرةِ : رب رجلٍ عالم .

٨) « واو القسم » ، مثل : والله وبالله وتالله .

القسم الثاني

ما يكون حرفاً واسماً : على ، عن ، ك ، مذ ، منذ .

١) « على » للاستعلاء : على زيدٍ دَيْنٌ (حرف) غدَتْ مِن عليهِ ما تمَّ ظمئُها (اسم) .

٢) « عن » للمباعدة كقولهِ تعالى : « فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمْرِهِ » (حرف) وجلستُ مِنْ عنْ يمينهِ (اسم) .

٣) « ك » للتشبيه : زيدٌ كعمروٍ (حرف) ، ومثل قول الشـاعر : يَضْحَكْنَ عن كالبرد المنهم (اسم) .

٤) « مذ ، منذ » لابتداء الغايةِ في الزمانِ : ما رأيتهُ مُذْ أو مُنْـذُ يومِ الخميسِ ، وقد يكونانِ اسمينِ إذا وقعا ما بعدهما .

القسم الثالث

ما يكون حرفاً مثل حاشا ، خلا ، عدا ؛ فإنها تجرّ ما بعدها على اعتبارِ أنها حرفٌ وقد تنصبهُ على اعتبارِها فعلاً .

حروف العطف عشرة

أربعةٌ منها تشتركُ في جمعِ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ في حكمٍ ، غيرَ أنها تختلفُ في أمورٍ أخرى ، وهذه هي : « و ، ف ، ثم ، حتى » .

١) « الواو » للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معيّة .

٢) «الفاء» وتقتضي الترتيب السريع كقوله تعالى : « وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا » ، وقوله تعالى : « ولا تَفْتَرُوا على اللهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ » ، وقوله تعالى : « وإِنْ كُنْتُمْ على سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ » فإنّه وإن كان الإسحات بالعذاب مما يتراخى عن الافتراء بالكذب ، وكذلك الرّهن مما يتراخى عن المداينة ، غير أنّه يجب تأويله بأنّ حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرّهينة .

٣) « ثمّ » تدل على التراخي : « وَإِنّي لَغَفّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمّ اهْتَدَى » ، وترد بمعنى الواو كقوله تعالى : « فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمّ اللهُ شَهِيدٌ على مَا يَفْعَلُونَ » . لاستحالة كونه شاهداً بعدما لم يكن شاهداً .

٤) « حتى » موجبة لكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه ، نحو : ماتَ النّاسُ حتى الأنبياءُ . استنت الفصالُ حتى القرعى ؛ فالأوّلُ أفضلُه والثاني دونَه .

وثلاثة منها تشترك في تعليق الحكم بأحد المذكورين

وهي : أو ، أمّا ، أم

١) أو وأما : يقعان في الخبرِ والأمرِ والاستفهامِ .

أ ـ في الخبرِ للشك ، مثل : جاء أحمدُ ، أو حسنٌ ، وجاء إمّا أحمدُ وإمّا حسنٌ .

ب ـ في الأمر للتخيير : أطعِمْ أحْمَدَ أو حسناً ، وأطعِمْ إمّا أحمَدَ وإمّا حسناً ، وللإباحةِ ، مثل : رافقَ الحسنَ أو الحسينَ .

ج ـ في الاستفهام مع الشك في وجود الأمرينِ .

٢) أم مع العلمِ بأحدهما والشك في تعيينهِ .

وثلاثة منها تشترك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه في حكمه وهي : لا ، بل ، لكن

مثل : جاءني زيدٌ لا عمرُ . بلْ عُمَرُ . وما جاءني زيدٌ لكنْ عُمَرُ .

حروف النفي

هي : ما . لا . (لم . لما) لن . إن بالتخفيف .

١) ما : لنفيِ الحالِ أو الماضي القريب من الحال ، مثل : ما تفعلُ ، ما فعَلَ .

٢) لا : لنفيِ المستقبلِ : وإمّا أن يكونَ خبراً ، مثل : لا رجلَ في الدارِ ، وإما نهياً لا تفعلْ . أو دعاءً لا رعاكَ الله .

٣) لم ولما : لقلبِ المضارع إلى الماضي مثل : لمْ يفعلْ ولما يفعلْ

٤) لن : لتأكيدِ المستقبلِ ، كقولهِ تعالى : « فإنْ لَمْ تَفْعَلُوا ولَنْ تَفْعَلُوا » .

٥) إن : لنفيِ الحالِ ، مثل قولهِ تعالى : « إنْ كَانَتْ إلاّ صَيْحَةً وَاحِدَةً » .

حروف التنبيه

هي : ها ، ألا ، اما .

مثل : ها أفعلُ كذا . ألا زيدٌ قائمٌ ، أما إنك خارجٌ .

حروف النداء

هي : يا ، أيا ، هيا ، أي ، ء ، وا .

١) يا ، أيا ، هيا : لنداء البعيد .

٢) ء ، أي : لنداء القريب . وا : للندبة .

حروف التصديق والإيجاب

هي : نعم ، بلى ، أجل ، جير ، إي ، ان .

١) « نعم » تصديقٌ لما سبقَ من قولِ القائلِ : أقام زيد ؟ نعم قام زيد .

٢) « بلى » لايجابِ ما نُفيَ ، مثل : « بلى » لمن قال ما قام زيد . — أي قام — .

٣) « أجل » لتصديقِ الخبرِ لا غير ، مثل : أجل . لمن سأل قام زيدٌ .

٤) « جير ، ان ، إي » للتحقيق ، مثل : جيرِ لأفعلنَّ كذا . إن الأمر كذا . إي والله .

حروف الاستثناء وهي أربعة

إلاّ ، حاشا ، عدا ، خلا .

ما حضرَ الغائبونَ إلاّ إيّاكَ . ذبلتِ الأزهارُ خلا زهرةً . سقيتُ الأشجارَ عدا شجرةً . عرفتُ الأسماء خلا اسمٍ .

حرفا المصدر

ما ، أنْ ، مثل : ما أعجَبَ ما صنعتَ أي صنعُك . « أنْ » : أُريدُ أنْ تفعلَ كذا ، أي فعلك .

حروف التحضيض

وهي : لولا ، لوما ، هلا ، ألا . ألاَ فعَلْتَ كذا ! إذا أردْتَ الحثَّ على الفِعْلِ .

حرف تقريب الماضي من الحال

قد . مثل : قد قامَ زيدٌ .

حروف الاستقبال

وهي : السينُ ، سوف ، أنْ ، لا ، إنْ . في قولكَ : سيفعلُ ... سوفَ يفعلُ ، أُريدُ أنْ تفعَلَ ، لا تفعلْ ، إنْ تفعلْ .

حروف الشرط

هي : إن ، لو ، في قولكَ : إنْ جئتَني . ولو جئتني لأكرمتكَ .

حروف اللامات

لام التعريف : الرجل . لام جواب القسم ، مثل : واللهِ لأفعَلَنَّ كذا ، والموطِّئة للقسمِ في قولهِ : واللهِ لئنْ أكرَمْتَني لأُكرِمَنَّكَ . ولام جواب لو . وإلا . في قولكَ : لو كان كذا لكان كذا .

ولام الأمر ، مثل : ليفعلْ كذا .

ولام الابتداء ، مثل : لزيدٌ منطلقٌ .

أقسام الكتاب والسنة

بعدَ أنِ انتهى بحثُ اللغةِ العربيّةِ وعرفناها بأقسامها ، أصبحَ من الواجبِ معرفةُ أقسامِ الكتابِ والسنّةِ . وذلكَ لأنّ معرفةَ اللغةِ ومعرفةَ أقسامِها لا تكفي للاستدلالِ بالكتابِ والسنّةِ على الأحكامِ الشرعيّةِ .

ويتبيّنُ بعدَ الاستقراء أنّ أقسامَ القرآنِ الكريمِ والسنّةِ محصورةٌ بخمسةِ أقسامٍ هي :

الأوامرُ والنواهي ، والعمومُ والخصوصُ ، والمطلَقُ والمقيّدُ ، والمجملُ والبيانُ والمبينُ ، والناسخُ والمنسوخُ . ولا يوجدُ غيرُها مطلقاً .

الأوامر والنواهي

الأمر : طلبُ الفعلِ على وجهِ الاستعلاء .

والنهي : طلبُ التركِ على وجهِ الاستعلاء .

والأمرُ والنهيُ معناهما الطلبُ ، فالأمرُ طلبُ القيامِ بالفعلِ ، والنّهيُ طلَبُ تركِ الفعلِ ، وليس الأمرُ والنّهيُ في كلِّ ما أمرَ بهِ الشارعُ أو نهى عنهُ على وتيرةٍ واحدةٍ .

وتختلفُ الأوامرُ ، وكذلكَ النواهي باختلافِ القرائنِ والأحوالِ ؛ فقد يكونُ الأمرُ للوجوبِ وقد يكونُ لغيرِهِ . وقدِ اتفقَ الأصوليُونَ على اطلاقها بإزاء ستةَ عشرَ اعتباراً إذا وردتْ مطلقةً عاريةً عنِ القرائنِ .

مثل :

١) الوجوب : كقولهِ تعالى : « أقِمِ الصلاة » .

٢) الندب : كقولهِ تعالى : « فكاتبوهُمْ » .

٣) الإرشاد : كقوله تعالى : « فاستشهدوا » وهو قريبٌ من الندبِ غير أنّ الندبَ لمصلحة أخرويّة ، والإرشادُ لمصلحةٍ دنيويّةٍ .
٤) الإباحة : كقوله تعالى : « فاصطادوا » .
٥) التأديب : وهو داخلٌ في النّدب كقوله : « كُلْ ممّا يليك » .
٦) الامتنان : كقولهِ تعالى : « كلوا ممّا رزقكُمُ اللهُ » .
٧) الاكرام ادخلوها بسلام آمنين .
٨) التهديد اعملوا ما شئْتُمْ .
٩) والانذار تَمتّعوا ، وهو بمعنى التهديدِ .
١٠) السخرية كونوا قردةً خاسئينَ .
١١) التعجيز كونُوا حجارةً أو حديداً أو خلْقاً مما يكبرُ في صدورِكُمْ .
١٢) الإهانة ذُقْ إنّكَ أنتَ العزيزُ .
١٣) التسوية فاصبرُوا أو لا تصبرُوا .
١٤) الدعاء اغفرْ لي .
١٥) التمني كقول الشاعر : ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلِ
١٦) كمال القدرة كقولهِ تعالى : « كُنْ فيكون » .

صيغة افعلْ ، إنها وإن كانتْ ظاهرةً في الطّلَبِ والاقتضاءِ ، وموقوفةً بالنسبةِ إلى الوجوبِ والندبِ فيُمكِنُ أن تكونَ للإباحةِ وللاذنِ في الفعلِ كما تقدّمَ ، فاذا وردَتْ بعدَ الحظرِ ، احتُمِلَ أن تكونَ مصروفةً إلى الإباحةِ ورفْعِ الحجر كما في قولِهِ تعالى : « وإذا حلَلْتُمْ فاصْطادُوا » ، « فإذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا » . « فإذَا قُضِيَتِ الصّلاةُ فَانْتَشِرُوا » . وقولِهِ (ص) : « كنتُ نهيتُكُمْ عنِ ادّخارِ لحومِ الأضاحي فادّخروا » ، واحتملَ أن تكونَ مصروفةً إلى الوجوبِ كما لو قيلَ للحائضِ والنفساءِ : « إذا زالَ عنكِ الحيضُ فصلّي وصُومي » .

النهي

صيغة لا تفعل وردت في سبعة وجوه :

١) التحريم — ولا تَقْرَبُوا الزِّنَا .
٢) الكراهة — ولا تُصَعِّرْ خَدَّكَ للناسِ .
٣) التحقير — ولا تمدّن عينكَ إلى ما متّعْنا به أزواجاً منهم .
٤) بيان العاقبة — ولا تحسبنّ اللهَ غافلاً .
٥) الدعاء — لا تَكِلْنا إلى أنفسِنا .
٦) اليأس — لا تعتذروا اليوم .
٧) الإرشاد — لا تسألوا عن أشياء .

فهي حقيقةٌ في طلبِ الترك واقتضائهِ ، ومجازٌ فيما عداه .

العَامّ والخَاص

العام : هو اللّفظُ الواحدُ الدّالُّ على معنيين فصاعداً .

الخاص : هو اللّفْظُ الواحدُ الذي لا يصلُحُ مدلولُهُ لاشتراكِ كثيرين فيهِ ، كأسماءِ الأعلامِ مثل : حسن وعلي ومحمد وإبراهيم .

وعلى هذا فإنّ اللفظَ الذي لهُ دَلالَةٌ ينقسمُ إلى عامٍّ لا أعمّ منهُ ، فإنّهُ يتناولُ الموجودَ والمعدومَ والمجهولَ ، وإلى خاصٍّ لا أخصّ منهُ كأسماءِ الأعلامِ ، وإلى ما هو عامٌّ بالنسبةِ ، وخاصٌّ بالنسبةِ كلفظِ الحيوانِ ؛ فإنّهُ عامٌّ بالنسبةِ إلى ما تحتهُ من الإنسانِ والفرسِ ، وخاصٌّ بالنسبةِ إلى ما فوقَهُ كلفظِ الجوهرِ والجسمِ .

أمثلة على العموم والخصوص

قوله تعالى : « وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ : رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِن أَهْلِي وإِنَّ وَعْدَكَ الحَقّ » ، وكانَ ذلكَ تمسكاً منهُ بقوله تعالى : « إِنَّا مُنَجُّوكَ وأَهْلَكَ » وأقرّهُ الباري على ذلكَ ، وأجابَهُ بما دلّ على أنّه ليسَ منْ أهْلِه . ولولا أنّ إضافةَ الأهْلِ إلى نوحٍ يُفْهَمُ منهُ العُموم لما صحّ ذلكَ . ومنها أنهُ لما نزلَ قولهُ تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ » ، قالَ الزبعري : « لأخْصِمَنَّ محمّداً » ، ثمّ جاءَ إلى النبيّ (ص) فقالَ لهُ : « وقدْ عُبِدَتِ الملائكَةُ والمسيحُ . أفتَراهُمْ يدخلونَ النّارَ ؟ » واستدل بعُموم «ما» ولم ينكر عليه النبيّ (ص) ذلك، وقد نزلَ قولُهُ تعالى غَيرَ منكرٍ لقوله بل مخصّصاً بقولِه تعالى : « إِنَّ الذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسنى أُولئكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » ، ومنها قوله تعالى : « وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالبُشْرَى قالوا : إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هذهِ القَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ . قالَ : إِنَّ فِيهَا لُوطاً قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الغَابِرِين » ، وذلكَ أنّ إبراهيمَ عليهِ السلامُ فهمَ العمومَ من كلمةِ « أهلِ هذهِ القريةِ » حيثُ ذَكَرَ لوطاً ، والملائكةُ أقرّوهُ على ذلكَ وأجابُوهُ بتخصيصِ لوطٍ وأهْلِه بالاستثناء .

ومنها إجماعٌ على إجراء قوله تعالى : « الزّانيَةُ والزّاني ، والسّارِقُ والسّارِقَةُ ، ومَنْ قُتِلَ مَظْلوماً ، وذَرُوا ما بَقِيَ منَ الرّبا ، ولا تَقتُلُوا أنْفُسَكُمْ ، ولا تقتلوا الصّيدَ وأنتم حرمٌ » . وقولِه (ص) : « لا وصيّة لوارث ، ولا تُنْكَحُ المرأةُ على عَمّتِها ولا خالتِها ، ومَنْ ألقى سلاحه فَهُوَ آمن » إلى غيرِ ذلكَ منَ الألفاظِ الدالّةِ على العموم .

إنَّ أكثرَ المعلوماتِ وَرَدَتْ على أسباب خاصّة ، فآيةُ السرقة نزلتْ في سرقةِ رداء صفوانَ ، وآيةُ الظهارِ نزلتْ في حقِّ سلمة بن صخرٍ ، وآيةُ اللّعانِ نزلتْ في حقِّ هلالِ بن أميّةَ ، إلى غيرِ ذلكَ .

تخصيصُ العموم

الخصوصُ والتخصيصُ بمعنى واحد ، والتخصيصُ هو إخراجُ بعضِ ما يتناولهُ اللّفظُ ويقعُ في الخطابِ الدّال على الشمولِ أي العمومِ ولذلكَ يُقالُ : تخصيصُ العمومِ كقوله تعالى : « فاقتلوا المشركينَ » وقد أخرجَ من ذلكَ أهلَ الذمّةِ ، وقولِه تعالى : « والسّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » وأخرجَ منْ ذلكَ مَنْ سَرَقَ دونَ النصابِ ، أو سَرَقَ منْ غيرِ حرزٍ ، وقولِه تعالى : « يُوصيكُمُ اللهُ في أوْلادِكُمْ لِلذّكَرِ مِثْلُ حَظّ الأُنْثَيَيْن » وأخرجَ منهُ الكافرَ والقاتلَ . وقد يكونُ التخصيصُ مُتّصِلاً أو منفصلاً .

والمتصِلُ ما لا يستقِلُّ بنفسِه بَلْ يكونُ متعلّقاً باللّفظِ الذي ذُكِرَ فيه العامّ . والمنفصلُ ما يستقِلُّ بنفسه ، أي أنّ الدالّ على التخصيصِ يكونُ أداةً منْ أدواتِ التخصيصِ متّصِلةً بالعامّ الذي يجري تخصيصُهُ كالاستثناء مثلاً . وهذا هو التخصيصُ المتصلُ ويكونُ نصّاً آخرَ منفصلاً عنِ النصِّ العام ، كتخصيصِ الجلْدِ للزّاني غيرِ المُحْصنِ بنصّ آخر ، وهو رَجْمُ الزّاني المُحْصنِ . والتخصيصُ المتصلُ أربعةُ أنواعٍ هيَ : الاستثناء ، الشرطُ ، الصفةُ ، الغايةُ .

١) الاستثناء كقوله تعالى : « إنّا أرْسِلْنَا إلى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ » . إلى قوله : « إلاّ آلَ لُوط إنّا لَمُنَجّوهُمْ أجْمَعِينَ » منَ الهلاكِ « إلاّ امْرَأتَهُ » استثنى آلَ لوطٍ منْ أهلِ القريةِ ، واستثنى المرأةَ منَ الذينَ سينجونَ من الهلاكِ .

٢) **الشرط** : أكْرِمْ بني تميم إذا دخَلُوا السوقَ أوِ الدارَ .

٣) **الصفة** : ولا تخلو إمّا أنْ تكونَ مذكورةً بعدَ جُمْلَةٍ واحدة كقوله : أكرمْ بني تميمِ الطوالَ ، فإنّهُ يقتضي اختصاصَ الإكرامِ بالطوالِ منهمْ ، ولولا ذلكَ لَعَمّ الطوالَ والقصارَ ؛ فكانتِ الصفةُ مخرجةً لبعضِ مَنْ كانَ داخلاً تحتَ اللفظِ لولاها .

٤) **الغاية** : صيغتاها إلى وحتّى ، ولا بُدّ أنْ يكونَ حكمُ ما بعدهما مخالفاً لما قَبْلَهُما ، وإلاّ كانتِ الغايةُ وسَطاً وخرجَتْ عنْ كونِها غايةً ولزمَ من ذلكَ إلغاءُ دلالةِ « إلى وحتّى » . وهي لا تخلو أيضاً إمّا أنْ تكونَ مذكورةً عَقِبَ جملةٍ واحدةٍ ، أو جُمَلٍ متعدّدَةٍ ، فإن كانَ الأول فإمّا أنْ تكونَ الغايةُ واحدةً أو متعدّدةً . فإن كانتْ واحدةً كقولِه : « أكرِمْ بني تميم أبداً إلى أنْ يدخلوا الدار » اقتضى دخولُ الدّارِ اختصاصَ الإكرامِ بما قبْلَ الدّخولِ ، وإخراجَ ما بعدَ الدخولِ عن عمومِ اللّفْظِ ، ولولا ذلكَ لَعَمّ الإكرامُ حالةَ ما بَعْدَ الدخول . وإن كانتْ متعددةً فلا يخلو إمّا أنْ تكونَ على الجمْعِ ، أو على البدَل . فالأوّلُ كقولِه . أكرِمْ بني تميمِ أبداً إلى أنْ يدخُلُوا الدّارَ ويأكلُوا الطعامَ ؛ فمقتضى ذلكَ استمرارُ الإكرامِ إلى تمامِ الغايَتَينِ دونَ ما بَعْدَهُما . والثاني كقولِه : أكرمْ بني تميمٍ إلى أن يدخُلُوا الدّارَ والسوقَ ؛ فمقتضى ذلكَ استمرارُ الإكرامِ إلى انتهاءِ إحدى الغايتينِ أيّهُما كانتْ دونَ ما بَعْدَها .

ومواردُ التخصيصِ كثيرةٌ في القرآنِ حتّى تعذّرَ على بعضِ العُلماءِ أنْ يتصوّرَ عامّاً باقياً على عمومِهِ غير قابلٍ للتخصيصِ .

والعامّ الباقي على عُمُومِهِ موجودٌ في القرآنِ ، ولكنّهُ قليلٌ بالنسبةِ إلى العامّ المرادِ بهِ الخصوصُ . ومنْ أمثلَةِ الباقي على عمومِهِ قَطْعاً السّنَنُ الإلهيّةُ التي لا تحتملُ التخصيصَ في قولِهِ تعالى : « وَجَعَلْنَا مِنَ الماء

كُلَّ شيءٍ حيٍّ » وقولِه تعالى : « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا » . وقولِه تعالى : « وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ » .

المطلق والمقيّد

المطلق : اللفظُ الدالُّ على مدلولٍ شائعٍ في جنسِه . وذلكَ كقولكَ في مَعْرِضِ الأمْرِ : « أعْتِقْ رقبةً » أو مصدرِ الأمْرِ كقولِه : « فَتحريرُ رَقَبَةٍ » أو الإخبارِ عنِ المستقبلِ كقولِه : « سأعْتِقُ رَقَبَةً » ولا يُتصوَّر الإطلاقُ في مَعْرِضِ الخَبَرِ المتعلِّقِ بالماضي كقولِه : « رأيْتُ رجُلاً » ضرورةَ تعيّنه بإسنادِ الرؤيةِ اليه .

وأمّا المُقَيّدُ : فإنّهُ يُطْلَقُ باعتبارينِ : الأوّل ما كانَ منَ الألفاظِ الدالّة على مدلولٍ معيّنٍ : كزيدٍ وعمرَ ، ونحو ذلك . الثاني : ما كانَ منَ الألفاظِ الدالّةِ على وصفِ مدلولِه المطلقِ بصفةٍ زائدةٍ عليه كقولكَ : « دينارٌ مصريّ ودرهَمٌ مكيّ » وهذا النوعُ منَ المُقَيّدِ وإنْ كانَ مُطْلَقاً منْ جنسه من حيثُ هو دينارٌ مصريّ ودرهَمٌ مكيّ ، غيرَ أنّهُ مقيّدٌ بالنسبةِ إلى مطلقِ الدينارِ والدرهمِ ؛ فهو مطلقٌ منْ وجه مقيّدٌ من وجهٍ ...

أو بعبارةٍ أوضحَ فيكونُ المطلقُ هو ما دلَّ على لفظٍ شائعٍ في جنسِه ، والمقيدُ ما دلَّ على مدلولٍ معينٍ فتحريرُ رقبةٍ مطلقٌ وتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ مقيّدٌ ، وصيامُ ثلاثةِ أيامٍ مطلقٌ ، وصيامُ شهرينِ متتابعينِ ، مقيّدٌ .

وإذا وَرَدَ مُطْلَقٌ ومُقَيّدٌ ، فلا يخلو إمّا أن يختلفَ حكمُهُما ، أو لا يختلفُ ، فإنِ اختلفَ حكمُهُما فلا خلافَ في امتناعِ حَمْلِ أحدِهما على الآخرِ ، سواءٌ كانا مأموراً بهما أو منهياً عنهما ، أو كانَ أحدُهمـا

مأموراً به والآخرُ منهياً عنهُ ، وسواءٌ اتحدَ سبَبُهما أو اختلفَ ؛ لعــدم المنافاة في الجمع بَيْنَهُما إلا في صورة واحدة وهيَ ما إذا قالَ مثلاً في كفّارَةِ الظّهار : « أعتِقْ رقبة » ، ثم قالَ : « لا تَعتِقوا رَقَبَــةً كافرةً » فإنّهُ لا خلافَ في مثلِ هذه الصورةِ أنّ المُقيّدَ يوجبُ تقييدَ الرّقبَةِ المطلَقَةِ بالرّقبَةِ المسلمَةِ . وأمّا إذا لمْ يختلفْ حكمُهُما فلا يخلو ؛ فإمّا أنْ يتحدَ سببُهما أوْ لا ، فإن اتحدَ سببُهُما فإمّا أن يكــونَ اللفظُ دالاً على إثباتهما أوْ نَفيهما ، فإن كانَ الأولُ ، كما لو قالَ في الظهار : « أعتقوا رقبةً » ثم قال اعتقوا رَقَبَةً مسلمةً فلا خلافَ في حملِ المطلقِ على المقيّدِ ههنا وإنما كانَ العملُ بهما . لأنّ مَنْ عملَ بالمقيدِ فقد وفــى بالعملِ بدلالةِ المطلقِ ، ومن عملَ بالمطلقِ لم يفِ بالعملِ بدلالةِ المقيد فكانَ الجمع هو الواجب والأولى .

المُجمَل والبَيان والمبين

المُجمَلُ في اللغَةِ مأخوذٌ منَ الجمعِ ومنهُ يقالُ : أجمَلَ الحساب إذا جمَعَهُ ورفع تفاصيلَهُ وقيلَ هو « المحصل » وفيه يقالُ « جمَلْتُ الشيء إذا حصّلتُهُ » .

وأمّا في اصطلاحِ الأصوليّينَ ، فالمجمَلُ ما لمْ تتضحْ دَلالَتُهُ . أو بعبارةٍ أوضحَ : ما لَهُ دَلالَةٌ على أحَدِ أمرينِ لا مَزِيّةَ لأحدِهما عــلى الآخرِ بالنسبةِ إليه .

وفي إجمالِ النصِ ضَرْبٌ منَ الغموضِ ينشأُ منْ أحَدِ الأسبابِ التاليةِ : غرابة لفظهِ « كالهلوع » فقدْ فسّرَهُ السياقُ القرآني في قولهِ تعالى : « إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً ، إذا مَسّهُ الشّرّ جزوعاً وإذا مَسّهُ الخيْرُ مَنُوعاً » .

أو وقوعُ الاشتراكِ فيه كلفظ « عَسْعَسَ » في قوله تعالى : « وَاللَّيْلِ إذا عَسْعَسَ » ، فإنه صالحٌ لافادة الإقبالِ والإدبارِ ، في أنّهُ يُستعمَلُ في معنيَيْنِ متُضادّينِ ، أو اختلافُ مرجعِ الضميرِ ، نحو : « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ والعَمَلُ الصّالحُ يَرفَعُهُ » فيُحتَمَلُ عودُ ضميرِ الفاعلِ في « يرفعهُ » ، إلى ما عادَ عليه الضميرُ في « إليه » ، « وهو اللهُ » ، ويحتَمَلُ عودُهُ إلى العملِ . والمعنى أنّ العَمَلَ الصالحَ يرفعهُ الكَلِمُ الطيّبُ . ويحتَمَلُ عودُهُ إلى الكلمِ ، أي أنّ الكلمَ الطيّبَ — وهوَ التوحيدُ — يرفعُ العملَ الصالحَ ، لأنّهُ لا يصلُح العملُ إلاّ معَ الإيمانِ .

أو التقديمُ والتأخيرُ ، نحو : « ولولا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ من رَبّكَ لكانَ لزاماً وأجل مُسمّى » أي ولولا كلمةٌ وأجَلٌ مُسمّى لكان لزاماً ، على أنّ هذا الغموضَ العارضَ الناشيءَ عن تردّدِ المُجْمَلِ بين أمرين ، لا يلبثُ أنْ يزولَ ، فإذا وردَ عليه بيانهُ سُمّيَ مُفَصّلاً أو مُفسّراً أو مُبيّناً .

وتبيينُ المجملِ إمّا أنْ يردَ مُتصلاً ، نحو : « من الفجرِ » فإنّهُ فسّرَ مُجْمَلَ قوله تعالى: «حتى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبيَضُ منَ الخَيْطِ الأسوَدِ » إذْ لولا « منَ الفَجْرِ » لبقيَ الكلامُ الأوّلُ على تردّدِه واحتماله . أو منفصلاً في آيةٍ أُخرى ، نحو : « وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبّهَا نَاظِرَةٌ » فإنّهُ دخلَ على جوازِ الرؤيةِ ويُفَسّرُ به قولهُ تعالى : « لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ » ، إذا كانَ مرَدّداً بينَ نفْيِ الرّؤيَةِ أصلاً ونفيِ الإحاطةِ والحصْرِ دونَ أصلِ الرّؤيَةِ .

وقدْ يقَعُ تبيينُ المُجمَلِ بالسنّةِ النبويّةِ لأنّ القرآنَ والحديثَ أبداً متعاضدان في استيفاء الحقّ وإخراجِه من مداركِ الحكمةِ ، حتى انّ كلاً منهُما يُخَصّصُ عمومَ الآخرِ ويبيّنُ إجمالَهُ .

وأكثرُ ما يكونُ في الألفاظِ الشرعيّةِ المنقولةِ عن معانيها اللغويّةِ كالصلاة والزكاةِ والحجّ .

ومن ذلكَ تفسيرُهُ عليهِ السلامُ (قرّةَ أعيُن) في قوله : « فَــلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ » فقد قالَ فيها ما لا عينٌ رأتْ ولا اذنٌ سمعتْ ولا خَطَرَ على قلبِ بشرٍ .

والحاصلُ أنّ كُلَّ ما اتضحتْ دلالتُهُ بإحدى دَلالاتِ اللّغَةِ وضْعاً أوْ عُرْفاً أو شرْعاً ، لا يعتبرُ منَ المجمَلِ ، فيُحْمَلُ على المَجازِ أو يفْهَمُ من قرينةِ ، أوْ يُؤخَذُ من دَلالةِ اللّفْظِ ، أو منْ دلالاتِ المعنى ، أو غيرِ ذلكَ . وما دامَ ذلكَ ممْكناً في أيِّ لفظٍ فإنّهُ ينفي عنهُ الإجمالَ . ويحصرُ مدلولَ المجملِ باللّفْظِ الذي لهُ دلالةٌ ولكنَّ دلالَتَهُ غيرُ واضحةٍ ، مثل : « آتوا الزكاة » فإنّهُ مجملٌ يحتاجُ إلى بيانٍ .

وعلى هذا يكونُ البيانُ إخراجَ الشيءِ من حيّزِ الغموضِ إلى حيّــزِ الوضوحِ . وأمّا المُبيّن فقد يُطلَقُ ويُرادُ به ما كانَ من الخطابِ المستغني بنفسه عن بيانٍ ، وقد يرادُ بهِ ما كانَ محتاجاً إلى البيانِ ، وقد وردَ عليهِ بيانُهُ ، وذلكَ كاللّفْظِ المجملِ إذا بُيّنَ المرادُ منهُ ، والعامَ بعــدَ التخصيصِ والمطلَقِ بعدَ التقييدِ ، والفعلِ إذا اقترنَ بهِ ما يدلَ على الوجْهِ الذي قُصِدَ منهُ إلى غيرِ ذلكَ .

النسخ والناسخ والمنسوخ

النسخ : في اللغةِ بمعنى الازالةِ ، يُقالُ : نَسَخَتِ الشَمْسُ الظّلَ : أزالتْهُ ، ونسختِ الريحُ أثَرَ الشيءِ أزالتْهُ ، ونسخَ الشيبُ الشباب : إذا أزالهُ . ومنهُ تَناسُخُ القُرونِ والأزمِنَةِ .

والإزالةُ هيَ الانعدام ولهذا يقالُ : « زالَ عنهُ المرضُ والألم ، وزالت النّعمةُ عن فلانٍ . » ويُرادُ بهِ الانعدامُ في هذهِ الأشياءِ كلّها .

وقد يُطْلَقُ بمعنى نقلِ الشيء وتحويله من حالَةٍ إلى حالَةٍ مَعَ بقائـه في نفسه ، مثل : تناسخِ المواريثِ بانتقالها من قومٍ إلى قومٍ ، وتنـاسخِ الأنفُسِ بانتقالها من بدنٍ إلى غيرِه عندَ القائلينَ بذلكَ ؛ ومنه نَسْخُ الكتابِ بما فيه منْ مشابهَة النقلِ ، وإليه الإشارَةُ بقوله تعالى : « إنّا كُنّـا نَسْتَنْسِـخُ مَا كُنْتُـمْ تَعْمَلُونَ » ، أي نَنْقُل إلى الصحفِ ما كنتم تعملون .

والنّسْخُ هو إبطال الحُكْمِ المستفادِ من نصٍّ سابقٍ بنصٍّ لاحقٍ . قالَ عليه الصلاةُ والسلامُ : « كنتُ نهيتُكمْ عنْ زيارةِ القُبُورِ . ألا فزوروها » ؛ ولا بُدَّ أنْ يكونَ الحكمُ المنسوخُ شرْعياً ، وأن يكونَ الدليلُ الدالَّ على ارتفاعِ الحكمِ شرعياً ، متراخياً عنِ الخطابِ المنسوخِ حكمُهُ ، وأن لا يكونَ الخطابُ المرفوعُ حكمُهُ مقيّداً بوقتٍ معيّنٍ . فإذا استكملَ الحكمُ هذه الشروطَ جاز أنْ يَقَعَ فيهِ النسخ .

والناسخ : يُطْلَقُ على الله تعالى ؛ فيُقالُ نَسَخَ ، فهو ناسِـخٌ . ومنهُ قولُهُ تعالى : « مَا نَنْسَخ مِنْ آيَةٍ » ، وقوله تعالى : « فيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَيْطَانُ » وقدْ يُطْلَقُ على الآيةِ أنها ناسِخَةٌ .

المنسوخ : هو الحكمُ المرتفعُ ، كالمرتَفِـعِ من وجوبِ تقديمِ الصَّدَقَةِ بين يدي مناجاةِ النبيِّ (ص) ، وحُكْمِ الوصيّةِ للوالدينِ والأقربينَ ، وحكمِ التربّصِ حوْلاً كاملاً للمتوفّى عنها زوجُها إلى غيرِ ذلكَ . ومن ذلكَ أنَّ اللهَ تعالى أوجَبَ في ابتداءِ الإسلامِ الحبسَ في البيوتِ ، والتعنيفَ حدّاً للزنا ، وقالَ تعالى : « واللاّتي يأتينَ الفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُـمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أرْبَعَةً مِنْكُمْ فإنْ شَهِدُوا فأمْسِكُوهُنَّ في البُيُوتِ حتّى يَتَوَفَّاهُنَّ المَوْتُ أوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً . واللّذان يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذوهُما فإنْ تابَا وَأصْلَحَا فأعْرِضوا عَنْهُمَا إن

اللهَ كانَ تَوّاباً رَحيماً » . فنسخَ ذلكَ بالجلْدِ والتغريبِ عنِ الوطنِ في حقِّ البكرِ . وبالرّجمِ بالحجارةِ في حقِّ الثّيبِ ، قال تعالى : « الزّانيةُ والزّاني فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ منْهُمَا مائةَ جَلْدَةٍ » ؛ وقالَ رسولُ اللهِ (ص) : « خُذُوا عني خذوا عني قد جعلَ اللهُ لهُنَّ سبيلاً البكرُ بالبكرِ جَلْدُ مائة ونفيُ سَنَةٍ » .

والقرآنُ ينسخ القرآن ، والسّنة تنسخُ السّنّةَ ، لكنّها لا تنسخُ القرآنَ ، مِثْلَ نسخِ القرآنِ للسنّةِ . كانَ المسلمونَ يتوجّهونَ عندَ صلاتِهم إلى بيتِ المقدسِ ، فنزلتِ الآيةُ : « فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ » ، وقولُ الرسولِ (ص) : « كنتُ نهيتُكُمْ عنْ زيارةِ القبورِ ألا فزوروها » .

والدليلُ على أنّ الآيةَ لا تُنْسَخُ إلاّ بآيةٍ قولهُ تعالى : « وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ » أخبَرَ أنّهُ إنما يُبَدّلُ آيةً بآيةٍ لا بالسنّةِ ، وقولُهُ تعالى : « ما نَنْسَخْ منْ آيةٍ أو نُنْسِهَا نأتِ بخيرٍ منها أو مِثْلِهَا ألمْ تعْلَمْ أنّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ » . وقولهُ تعالى : « قَالَ الذينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرآنٍ غَيْرِ هذَا أوْ بَدّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لي أنْ أُبَدّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نفسي إنْ أتّبِعُ إلاّ مَا يُوحَى إليَّ » ، وهو دليلٌ على أن القرآنَ لا يُنْسَخُ إلاّ بالقرآنِ .

الفرق بين الناسخ والمنسوخ والبداء

أن تكون آية نسختْ حكمَ آيةٍ :

البداءُ : الظهورُ كما في قولهِ تعالى : « وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا » وهو نَشْأةُ رأيٍ جديدٍ لمْ يَكُنْ موجوداً .

إن البداءَ يصدرُ عنِ الذي يَرى الرَّأيَ ، ثمَّ يبدو لهُ كقولهِ تعالى : « ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ » .

وقدْ فرَّ اليهودُ قبلاً منَ القوْلِ بالنَّسْخِ لئلا يقودهمْ إلى القولِ بالبداء ، فقد حَسِبُوا أنَّ نَسْخَ الشيءِ بَعْدَ نزولهِ والعَمَلَ بهِ يُرادفُ تغييرَ الله للأحكامِ بما يبدو لهُ بعْدَ أنْ لمْ يكُ بادياً ، ولا يجوزُ نِسْبَةُ شيءٍ من هذا إلى اللهِ .

مع أنَّ الناسخَ والمنسوخَ كانَ كلّهُ معلوماً للهِ منْ قبلُ ، ولم يَخْفَ شيءٌ عليـــهِ .

والجديدُ في النَّسْخِ إنما هو إظهارُهُ تعالى ما علِمَ لعبادهِ لا ظهورُ ذلكَ لــهُ .

وقدْ صرَّحَ المحقِّقُونَ منَ العلماءِ بأنَّ كثيراً ممّا ظَنَّهُ المفسِّرُونَ نَسْخاً لمْ يكنْ كذلكَ ، وإنما هو نسيءٌ وتأخيرٌ ، أوْ مجمَلٌ أُخِّرَ بيانهُ لــوقتِ الحاجةِ ، أو خطابٌ حالَ بينهُ وبينَ أوّلهِ خطابُ غيرهِ ، أو مخصوصٌ منْ عمومٍ ، أو حكمٌ عامٌ لخاصٍ ، أو لمداخلةِ معنى بمعنى . وأنواعُ الخطابَ كثيرةٌ فَظَنّوا ذلكَ نَسْخاً وما هو بنسْخٍ .

والحقَّ أنَّ الأصلَ في آياتِ القرآنِ كلّها الأحكامُ لا النسخُ ، إلاَّ أنْ يقومَ دليلٌ صريحٌ على النسخِ فلا يبقى مَفَرٌّ منَ الأخْذِ بهِ .

الفرق بين الناسخ والمنسوخ والتخصيص

تعريف النَّسْخ : « رفْعُ الحكمِ الشرعيِّ بدليلٍ شرعيٍّ » .

تعريفُ التخصيصِ هو : « قَصْرُ العامَّ على بعضِ أفرادِهِ » .

وليسَ في هذا القصْرِ رفْعٌ حقيقيٌّ للحُكْمِ عنْ بعْضِ الأفرادِ ، لأنَّ

تناولَهُ بعضَ الأفرادِ فقط إنما يكونُ سبيلهُ المجازَ . فلفظُ العامِّ موضوعٌ أصْلاً لكلِّ الأفرادِ ، ولمْ يُقْصَرْ على بعضها إلاّ بقرينةِ التّخصيصِ .

أمّا النّسْخُ فيَظَلَ النّصّ المنسوخُ فيهِ مُسْتَعْمَلاً فيما وُضِعَ لهُ ، ويظلّ متناولاً جميعَ الأزمانِ إلاّ أنّ حكمَهُ الشّاملَ يَسْتَمِرّ إلى وقْتٍ معيّنٍ ، ثمّ لا يُبْطِلُهُ إلاّ النّاسخُ لحكمةٍ يعلمُها اللهُ .

وتُراعى في التخصيصِ قرينةٌ سابقةٌ أو لاحقةٌ أو مقارنةٌ .

أمّا النسْخُ فلا يَقَعُ إلا بدليلٍ متراخٍ عنِ المنسوخِ .

ويكونُ التخصيصُ في الأخبارِ وغيرِها .

أمّا النسخُ فلا يقعُ إلاّ بالأمْرِ والنّهي .

ومنْ أدلّةِ التخصيصِ المعقولُ إلى جانبِ الكتابِ والسنّةِ كقولهِ تعالى : « والسّارقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُمَا » خصّصَهُ قولَه : (ص) « لا قطع إلا في ربعِ دينارٍ » .

أمّا النسخُ فالدليلُ فيهِ شرعيّ مقصورٌ على الكتابِ والسنّةِ ، فلا يرفعُ باسمِ النسخِ حكمٌ شرعيّ بدليلٍ عقليّ .

وعلى هذا يكونُ الفرقُ بينَ التخصيصِ والنسخِ ، أنّ ما بقيَ من أفرادِ العامِّ بعدَ تخصيصهِ يظل معمولاً به ، فلا يبطلُ الاحتجاجُ في العام بعدَ التخصيصِ .

أمّا ما رُفِعَ حكمُهُ منْ أفرادِ النصِّ المنسوخِ فيبْطلُ كلّ لونٍ منْ ألوانِ الاحتجاجِ بهِ أوِ العَمَلِ .

المنطوق والمفهوم

« المنطوقُ ما دلّ عليهِ اللفظُ قطعاً في محلّ النطقِ » ، فلاحظُوا في تعريفه

أنّ التلفّظَ بالآيةِ هو وحدهُ مَنْفَذُنا إلى دلالتِها ، وذلكَ واضحٌ جداً في النصِّ الذي لا يحتملُ اللفظُ غيرَهُ .

كقولهِ تعالى : « فَصِيامُ ثَلاثَةِ أيامٍ في الحجِّ وَسَبْعَةٍ إذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ » . فلا يمكنُ أنْ يحتملَ اللّفْظُ غيرَ كمالِ الأيامِ العَشَرَةِ التي نَطَقَتْ بها الآية ونصّتْ عليها .

والراجِحُ منَ اللّفْظِ المنطوقِ يُقدَّمُ على مرجوحِهِ : يُوضِحُ ذلك في قولهِ تعالى : « فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ ولاَ عَادٍ فَلاَ إثْمَ عَلَيْهِ » .

فالباغي يُطْلَقُ على معنَيَيْنِ ؛ أحدهما مرجوحٌ وهو الجاهلُ ، والثاني راجحٌ وهو الظالمُ ، لأنّهُ هو الظّاهرُ المتبادلُ من سياقِ الآيةِ .

والمؤوّلُ الذي يستحيلُ حَمْلُهُ على ظاهرِهِ فيُصْرَفُ إلى معنى آخرَ يعيّنه السياقُ ، وهو كذلكَ نوعٌ منَ المنطوقِ لأنَّ ظاهرَهُ المستحيلَ مرجوحٌ ومعناهُ الذي يعنيهِ السّياقُ راجحٌ يكادُ اللّفْظُ نفسُهُ يَنْطِقُ بهِ ، ويُنبِئُ عنه . من ذلكَ قولُهُ تعالى : « وهُوَ مَعَكُمْ أيْنَ مَا كُنْتُمْ » فإن حَمْلَ المعيّةِ على قُرْبِ الله بذاته مُسْتَحِيلٌ . أمّا تأويلُها بالقُدْرَةِ والعِلْمِ والرّعايةِ فمعنى صحيحٌ يصلُ إلى النفسِ عن طريقِ اللّفْظِ المنطوقِ ذاتِهِ من غيرِ تعمّدٍ ولا اصطناعٍ .

المفهوم

« ما فُهِمَ منَ اللّفظِ غيرُ محلِّ النطقِ ، فلاحظوا في تعريفهِ أنّ المعنى الذهنيّ هو المَنْفَذُ الوحيدُ إلى دلالَتِهِ ؛ ويسمّى مفهومَ موافَقَةٍ إذا وافقَ المنطوقَ بحكمهِ ، ومفهومَ مُخالَفَةٍ إذا لم يوافِقْهُ به » .

ولكلٍّ من هذينِ المفهومينِ فروعٌ تتعلّقُ به ، فمفهومُ الموافَقَةِ مدلولُ اللفظِ في محلِّ السكوتِ موافقٌ لمدلولهِ في محلِّ النطقِ ، ويسمّى أيضاً :

فحوى الخطاب ولحنَ الخطاب . والمرادُ به معنى الخطاب . ومنهُ قولُـــهُ تعالى : « وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ في لَحْنِ القَوْلِ » أي في معناهُ . وقد يُطْلَـقُ اللّحنُ ويُرادُ به اللغةُ ، ومنهُ يقالُ : لحنَ فلانٌ بلحنه إذا تَكَلَّمَ بلغته . وقد يُطْلَقُ ويرادُ به الفِطْنَةُ ومنهُ قولهُ عليه الصلاةُ والسلامُ : « ولعلَّ بَعْضَكُمْ ألْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ » أي أفْطَنُ . وقدْ يُطْلَـــقُ ويرادُ به الخروجُ عنْ ناحيةِ الصّوابِ ، ويدخلُ فيه إزالةُ الإعرابِ عنْ جهةِ الصّوابِ ودلالته ، كقولهِ تعالى : « فلا تَقُلْ لهما أُفٍّ » على تحريمِ ضرْبِ الوالدينِ لأنّهُ أَولى بالتّحريمِ منْ قولهِ « أُفٍّ » .

ومثلُ : « إنّ الذينَ يَأكُلُونَ أمْوالَ اليَتامَى ظُلْماً إنّما يَأكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعيراً » . على تحريمِ إحراقِ أموالِ اليتامى لأن الإتلافَ هو المقصودُ بالتحريمِ .

والمفهومُ هنا منَ اللّفظِ في محلِّ السكوتِ مُوافقٌ للحكمِ المفهومِ فـــي محلِّ النطْقِ وقولهُ تعالى : « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ » ، في الدلالةَ على المُقابلَةِ فيمــا زادَ على ذلكَ إلى غيرهِ منَ النّظائرِ .

ومفهومُ المخالفَةِ على أنواع ؛ أهمّها مَفْهُومٌ وصفيّ ، ومفهومٌ شرطيّ ، ومفهومٌ حصريّ . ويمكنُ التوسّعُ في المفهومِ الوصفيّ فلا يُقْتَصَرُ فيهِ على النّعْتِ ، بلْ يدخلُ فيهِ كلّ ما يُفيدُ معنى الوصفيّةِ كالحالِ والظّرْفِ والعددِ .

فالنعت : « إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ » . ومفهومُهُ أنّهُ لا يجبُ علينا أنْ نَتَبَيَّنَ أو نَتَثَبَّتَ في نبإ غيرِ الفاسقِ ، وإنْ كانَ التعليلُ — وهو أنْ تُصيبوا — عاماً .

فإذا جاءنا عادلٌ بخَبَرٍ قبلنا خبرَهُ وسلّمنا بهِ وأحْسنّا به الظّنّ .

ومن هنا استنبطَ العلماءُ وُجوبَ قبولِ الخبرِ الذي يرويه العدلُ الواحدُ .

٢) **الحال** : كقوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ » .

٣) **الظرف** : « فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ » وقدْ عيّنتِ الآيةُ الظرْفَ المكانيَّ الذي يُذْكَرُ اللهُ فيه ذِكراً خاصّاً ، فلو ذُكِرَ اللهُ في غيرِ هذا المكانِ لكانَ ذلكَ خارجاً عن دائرةِ الطَّلَبِ . وإذا سألَ سائلٌ : لماذا ؟ كانَ الجوابُ أنَّ الأمْرَ التعبديَّ لا يُعَلَّلُ . وتنفيذُهُ على الشكْلِ الذي أرادهُ الشّارِعُ دليلٌ على طاعةِ اللهِ ، والتزيّدُ فيه ، كالنقصانِ منهُ . ووضْعٌ للشيءِ في غيرِ محلّه .

ومثل ذلكَ قولهُ تعالى : « الْحَجّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ » إنّهُ يعيّنُ الظرفَ الزمانيَّ الذي يحرمُ فيه الحاجّ ، بحيثُ لو وقَعَ إحرامُهُ في غيرِ هذهِ الأشهرِ لمَا سَدَّ مَسَدَّ الحجِّ الواجبِ .

العدد : قولهُ تعالى : « وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ » فحدَّ القَذْفِ ثمانونَ جلدةً فقط

المفهوم الشرطيّ

« وإنْ كنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ » فاشتراطُ الحَمْلِ يُفيدُ أنَّ الإنفاقَ على الحاملاتِ فقطْ .

المفهوم الحصريّ

« إيّاكَ نَعْبُدُ وَإيّاكَ نَسْتَعِينُ » أي لا نعبُدُ أحداً سواكَ ، ولا نستعينُ إلاّ بكَ .

النصّ والظاهر

النصّ : يُرادُ بالنصِّ ما دلَّ بصيغته نَفْسِها على ما يُقْصَدُ أصلاً من سياقه كقوله تعالى : « وَأحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » فالمعنى المقصودُ بإصالة هذا السّياقِ القرآنيِّ نفيُ كلِّ نوعٍ من أنواعِ المماثلة بينَ البيْعِ الحلالِ والرِّبا الحرامِ .

الظّاهر

الظاهر : يُرادُ به ما يتبادرُ إلى الفَهْمِ من عبارته نفسِها من غيرِ حاجة إلى قرينة ، لكنَّ مفهومَهُ غيرُ مقصود إصالةً من سياقه . كقوله تعالى : « فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ ألاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً » . فالمعنى المتبادرُ إلى الفَهْمِ من غيرِ توقّفٍ على قرينةٍ هوَ إباحَةُ نِكاحِ ما طابَ من النساء ، ولكنَّهُ لمْ يُقْصَدْ منَ السِّياقِ أصلاً ، وإنما قُصِدَ بهِ أصلاً قَصْرُ العددِ على أربعٍ أوِ الاكتفاء بواحدة .

ويجبُ العملُ بالظّاهرِ أيضاً لأنَّ اللّفظَ لا يُصْرَفُ عن المتبادرِ إلا بقرينة . فإذا وُجِدَتْ عُمِلَ بما تؤدّيه القرينةُ .

أفعال النبيّ (ص) في معنى التأسي والمتابعة والموافقة والمخالفة

الأفعالُ الجبليّة : كالقيامِ والقعودِ والأكلِ والشرْبِ ونحوه تدلّ على الإباحَةِ بالنّسبةِ إليهِ وإلى أمّتهِ .

وأمّا الأفعالُ التي ثبتَتْ كونُها من خواصّه والتي لا يشاركُهُ فيها أحدٌ كاختصاصه بوُجوبِ الضّحى والوِتْرِ والتّهجّدِ بالليلِ والمشاوَرَة ، والتخيير لنسائه وإباحة الوِصالِ في الصّيامِ ، ودخول مكّةَ بغيرِ إحرامٍ والزيادة في النكاحِ على أربعِ نسوةٍ ، إلى غيرِ ذلكَ منَ الأمورِ فهي من خصائصهِ .

وأمّا ما عُرِفَ كوْنُ فعْلِهِ بياناً لنا فهوَ دليلٌ من غيرِ خلاف ، وذلكَ إمّا بصريحِ مقالهِ كقوله : « صلّوا كما رأيتُمُوني أصلّي وخذُوا عني مناسكَكُمْ » أو بقرائنِ الأحوال وذلكَ كما إذا وردَ لفظٌ مُجْمَلٌ أو عامٌ أُريدَ به الخصوصُ ، أو مُطْلَقٌ أُريدَ به التقييدُ ولم يبينْهُ قبْلَ الحاجةِ إليه ثمّ فعلَ عندَ الحاجةِ فعلاً صالحاً للبيانِ ، وذلكَ كقطعه يدَ السارقِ أي أصابعهُ الأربع من يدهِ اليمنى ، كانَ ذلكَ بياناً لقولهِ تعالى : « فاقطعوا أيديَهُما » ولتيممه إلى المرْفقينِ بياناً لقولهِ تعالى : « فامسحوا بوُجوهِكُمْ وأيدِيكُمْ » ونحوه . والبيانُ تابعٌ للمبينِ في الوجوبِ والندبِ والإباحةِ .

الاجتهاد والتقليد

خاطبَ اللهُ برسالةِ سيّدنا محمد (ص) الناسَ جميعاً ، قالَ تعالى : « يا أيّهَا النّاسُ إنّي رَسُولُ اللهِ إليْكُمْ جَمِيعاً » وقالَ : « يَا أيّهَا الذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أنْفُسِكُمْ » .

« يَا أيّهَا الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ في القَتْلَى » .

« يَا أيّهَا الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ » .

« يَا أيّهَا النّاسُ إنّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتْقَاكُمْ إنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ » .

فعلى مَنْ سَمِعَ الخطابَ أنْ يَفْهَمَهُ ويؤمنَ بهِ ، وعلى مَنْ آمنَ بهِ أنْ يَفْهَمَهُ وَيَعْمَلَ بهِ ، لأنّهُ هو الحكمُ الشرعيّ . ولذلكَ كانَ الأصلُ في المسلمِ أنْ يَفْهَمَ بنفسه حُكْمَ اللهِ منْ خطاب الشارعِ ، لأنَّ الخطابَ مُوَجّهٌ مباشرةً منَ الشّارعِ للجميعِ . ولمْ يُوَجّهْ للمُجْتَهِدين فقطْ ، ولا للعلماء ، بلْ لجميعِ المكلّفينَ ، فصارَ فَرْضاً على المكلّفينَ أن يَفْهَمُوا هذا الخطابَ حتى يتأتّى لهُمْ أنْ يَعْمَلُوا به لأنّهُ يستحيلُ العَمَلُ بالخطابِ دونَ فَهْمِهِ ، فصارَ استنباطُ حُكْمِ اللهِ فَرْضاً على المكلّفينَ جميعاً ، أي صارَ الاجتهادُ فرْضاً على جميعِ المكلّفينَ. ومنْ هنا كانَ الأصلُ في المكلّفِ أنْ يأخذَ حكمَ اللهِ بنفسه من خطابِ الشّارعِ ، لأنّهُ مخاطَبٌ بهذا الخطابِ ، وهو حكمُ اللهِ . ولكن واقعَ المكلّفينَ متفاوتُ الفَهْمِ والإدراكِ وهُمْ مختلفونَ منْ حيثُ العلمُ والجهلُ . ولذلكَ كانَ منَ المتعذرِ على الجميعِ استنباطُ جميعِ الأحكامِ الشرعيّةِ منَ الدلالةِ .

ومنَ المتعذّرِ أنْ يكونَ جميعُ المكلّفينَ مجتهدينَ . لذلكَ كانتْ قضيّةُ الاجتهادِ على الكفايةِ إنْ قامَ بهِ البعْضُ سَقَطَ عنِ الباقينَ . وكانَ فرْضاً على المكلّفينَ المسلمينَ أنْ يكونَ فيهِمْ مجتهدونَ يَستنبطُونَ الأحكامَ الشرعيّةَ ، وعلى ذلكَ كانَ واقعُ المكلّفينَ . وحقيقةُ الحكمِ الشرعيّ أنْ يكونَ في المسلمينَ مجتهدونَ ومقلّدونَ . أمّا المجتهدُ فهوَ الذي يأخُذُ الحكْمَ بنفْسه مباشرةً منَ الدليلِ ، ومنْ يسألِ المجتهدَ عنِ الحكمِ الشرْعيّ للمسألَةِ يكونُ مقلّداً . سواءٌ كانَ المسؤولُ عالماً أو عامّياً ؛ فكلَ من هؤلاء مُقَلّدٌ غيرَهُ في الحكمِ الشرعيّ المسؤولِ عنهُ حتى ولو لمْ يعرفْ مُسْتَنْبِطَهُ ، لأنَّ المُكَلّفَ مطالَبٌ بأخْذِ الحكمِ الشرعيِ

لا بتقليدِ شخصٍ ، ومعنى كونِه مُقلِّداً أخذُهُ الحكمَ الشرعيَّ عنْ طريقِ شخصٍ آخر أي أنّهُ لمْ يستنبطهُ بنفسه .

ولا يعني ذلكَ أنّهُ قلّدَ شخصاً ؛ لأنَّ الموضوعَ هوَ الحكمُ الشرعيّ لا الشخصُ .

الاجتهاد

الاجتهادُ في اللّغةِ استفراغُ الوسع في تحقيقِ أمْرٍ منَ الأمورِ مستلزمٍ للكلفةِ والمشقّةِ ، وأمّا في اصطلاحِ الأصوليينَ فمخصوصٌ باستفراغِ الوسعِ في طَلَبِ الظنِّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ وعلى وجْهٍ يحسُّ من النّفسِ العجزَ عنِ المزيدِ فيه .

الاجتهادُ ثابتٌ بنصِّ الحديثِ . فقد رُوِيَ عنِ الرسول (ص) أنّهُ قالَ لمعاذٍ ، حينَ أرسلَهُ والياً إلى اليمنِ : « بمَ تحكمُ ؟ » قالَ : بكتابِ الله .

قالَ : فإنْ لمْ تجدْ .

قالَ : بسنّةِ رسولِ الله .

قالَ : فإنْ لمْ تجدْ .

قالَ : باجتهادِ الرأي . قالَ : « الحمدُ للهِ الذي وفّقَ رسولَ اللهِ لما يُحبّهُ اللهُ ورسولُهُ » .

وهذا صريحٌ في إقرارِ الرّسولِ لمعاذٍ على الاجتهادِ ، وما وُجِدَ منَ المسلمينَ مَنْ نازعَ في الاجتهادِ ، وليسَ منَ الاجتهادِ تطبيقُ الحكمِ على المسائلِ التي تندرجُ تحتهُ ، بلْ هوَ فَهْمُ الحكمِ الشرعيِّ ، لأنَّ الاجتهادَ هو استنباطُ الحكمِ منَ النصِّ ، إمّا من منطوقهِ ، أو مِنْ مفهومهِ ، أو منْ دلالتهِ ، أوْ منَ العلّةِ التي وردتْ في النصِّ ، سواء كانَ ذلكَ استنباطَ حكمٍ كليٍّ منْ دليلٍ كليٍّ ؛ كاستنباطِ أنَّ على « النّاهب عقوبةً » منْ

جعلَ الشارعِ قطعَ اليدِ حداً للسرقةِ . أو كانَ استنباطَ حكمٍ جزئيٍّ منْ دليلٍ جزئيٍّ كاستنباطِ حكمِ الإجارةِ منْ قولهِ تعالى : « فإنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ » .

ومنْ قولِ رسولِ الله (ص) : « اعطُوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ أنْ يجفَّ عرقُهُ » ، فهو دليلٌ جُزْئيٌّ لحكمٍ جزئيٍّ . فهذا الاستنباطُ للحُكْمِ الكليِّ منَ الدليلِ الكليِّ . والاستنباطُ للحكمِ الجزئيِّ منَ الدليلِ الجزئيِّ . وكلَّ ذلكَ يُعْتَبَرُ اجتهاداً لأنَّهُ أخذٌ للحكمِ من الدليلِ ، سواءٌ كانَ حكماً عاماً منْ دليلٍ عامٍّ أو حكماً خاصاً منْ دليلٍ خاصٍّ .

أمّا تطبيقُ الحُكْمِ على المسائلِ المُسْتَجِدَّةِ الداخلةِ تحتَ معناهُ ، والمُدْرَجَةِ تحتَهُ فلا يُعْتَبَرُ اجتهاداً ، فإذا قيلَ : « حرّمَ اللهُ الخمرةَ » كانَ كلَّ شيءٍ مندرجٍ تحتَ هذهِ القاعدةِ محرّماً كالأشياءِ المُسْتَجِدَّةِ ممّا لم يكنْ موجوداً قبلاً ، كالجنِّ ، والويسكي ، والبيرة ، والفرموث ، وما شابهها ، وكذلكَ الميتةُ ، سواءٌ ماتتْ ميتةً طبيعيّةً ، أمْ ضُرِبَتْ على رأسِها حتى ماتَتْ ، أمْ فُصِلَ رأسُها في المَعْمَلِ وَوُضِعَتْ في علبٍ ، فبيعها وأكلُها محرّمٌ ، لأنها لمْ تُذْبَحْ ذَبْحاً شرعياً .

وما ذلكَ منْ قبيلِ الاجتهادِ الذي هوَ استنباط الأحكامِ منَ الأدلةِ الشرعيّةِ . بل من قبيلِ تطبيقِ الأحكامِ على الجزئيّاتِ ، أو فهمِ الجزئيّاتِ وتطبيقِ الأحكامِ عليها .

ونصوصُ الشريعةِ الإسلاميّةِ تستوجبُ منَ المسلمينَ الاجتهادَ ، لأنَّ النصوصَ الشرعيّةَ لمْ تأتِ مُفصّلةً ، وإنّما جاءتْ مجملةً تنطبقُ على جميعِ وقائعِ الحياةِ ويحتاجُ فَهْمُها واستنباطُ حُكْمِ اللهِ فيها إلى بَذْلِ الجُهْدِ لأخذِ الحكمِ الشرعيِّ . حتى النصوصُ التي جاءتْ مُفَصّلَةً إنّما تعرّضَتْ للتفصيلاتِ التي هيَ في حقيقتِها عامّةٌ ومجملَةٌ . فآياتُ الميراثِ — مثلاً — جاءتْ مُفَصّلَةً وتعرّضَتْ لتفصيلاتٍ دقيقةٍ ، ومعَ ذلكَ فإنها

منْ حيثُ الأحكامُ الجزئيّةُ احتاجتْ إلى فَهْمٍ واستنباطٍ في كثيرٍ من المسائلِ ، كمسألة الكلالة ومسائلِ الحَجْبِ ، فإنّ جميعَ المجتهدينَ يقولونَ : إنّ الولَدَ يحجُبُ الإخوةَ سواءٌ كانَ ذكراً أم أنثى ، لأنّ كلمةَ ولد تعني كلّ ولدٍ ابناً كانَ أو بنتاً . وابن عبّاسٍ يقولُ : إنّ البنتَ لا تحْجُبُ ، لأنّ كلمةَ ولد تعني « الذكرَ » فقط . وذلكَ يدلّ على أن النصوصَ حتى التي تعرّضتْ للتفصيلاتِ جاءتْ مجملَةً ، يحتاجُ فَهْمُها واستنباطُ الحكمِ منْها إلى اجتهادٍ . والاجتهادُ فرضٌ كفائيٌّ على المسلمينَ إذا أقامَهُ البعْضُ سقَطَ عنِ الباقينَ ، وإنْ لمْ يقمْ بهِ أحدٌ أثمَ المسلمونَ جميعاً في ذلكَ العصرِ الذي لا يوجَدُ فيهِ مجتهدٌ ، إذ لا يجوزُ أنْ يخلوَ عَصْرٌ منْ مجتهدٍ مُطلقاً ، لأنّ التفقه في الدينِ والاجتهادَ فيهِ فَرْضٌ على الكفاية . فإذا اتفقَ الكلّ على ترْكهِ أثمُوا ؛ فلو خلا العصْرُ منْ مجتَهدٍ يمكنُ الاستنادُ إليهِ في معرفةِ الإحكامِ ، أفضى ذلكَ إلى تعطيلِ الشريعةِ واندراسِ الأحكامِ ، وذلكَ لا يجوزُ ...

شروط الاجتهاد

عُرّفَ الاجتهادُ بأنّهُ بَذْلُ الوسعِ في طلبِ الظّنّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ على وجْهٍ يحسّ من نفسهِ العجزَ عنِ المزيدِ عليهِ . أي هو فَهْمُ النصّ الشرعيّ من الكتابِ والسنّةِ بعدَ بذْلِ أقصى الجُهْدِ في سبيلِ الوصولِ إلى هذا الفَهْمِ ، لمعرفةِ الحكمِ الشرعيّ . ويعني ذلكَ أنّهُ لا بد أن تتوفّرَ في استنباطِ الحكمِ الشرعيّ ثلاثةُ أمورٍ ، حتى يكونَ الاستنباطُ باجتهادٍ شرعيّ .

١ ــ بذلُ الوسعِ على وجهٍ يحسّ من نفسهِ العجزَ عنِ المزيدِ عليه .

٢ ــ أن يكونَ هذا البذلُ في طلبِ الظنّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ .

٣ ـ أن يكونَ طَلَبُ الظَّنِّ من النصوصِ الشرعيّةِ .

ممّا يجبُ أنْ يكونَ واضحاً أنَّ النصوصَ الشرعيّةَ هيَ الكتابُ والسنّةُ لا غير ، وما عداهما من النصوصِ لا يُعْتَبَرُ منَ النصوصِ الشرعيّةِ مهما كانتْ منزِلَةُ قائلِها . ومن هنا كانت شُرُوطُ الاجتهادِ كلّها تدورُ حولَ أمرينِ اثنينِ ، هما :

ـ توفّرُ المعارفِ اللغويّةِ والمعارفِ الشرعيّةِ . وقد كانَ المسلمونَ في فجرِ الإسلامِ حتى نهايةِ القَرْنِ الثاني لا يحتاجونَ إلى قواعدَ معيّنَةٍ لِفَهْمِ النصوصِ الشرعيّةِ ، لا منَ الناحيةِ اللّغويّةِ ولا منَ الناحيةِ الشرعيّةِ ، نظراً لقربِ عهدِهِمْ برسولِ اللهِ (ص) وصَرْفِ عنايتِهِمْ في الحياةِ إلى الدينِ ، ونظراً لسلامةِ سليقتِهِم اللغويّةِ وبُعْدِهِمْ عنْ فسادِ اللسانِ ، ولذلكَ لم تكنْ هنالكَ أيّ شروطٍ معروفةٍ للاجتهادِ .

وكانَ الاجتهادُ أمْراً معروفاً . فكانَ المجتهدونَ يُعَدّونَ بالآلافِ . وقد كانَ الصحابةُ كافّةً مجتهدينَ . ويكادُ يكونُ أكثرُ الحكّامِ والولاةِ والقضاةِ منَ المجتهدينَ .

ولما فَسَدَ اللسانُ العربيّ ، ووُضِعَتْ قواعدُ معيّنَةٌ لضبطِه ، وشُغِلَ الناسُ بالدنيا ، وقلّ مَنْ يُفرّغُ أكثرَ وقتِه للدينِ ، وفشا الكَذبُ في الأحاديثِ عنْ لسانِ رسولِ اللهِ (ص) ، وُضِعَتْ قواعدُ للنّاسخِ والمنسوخِ لأخْذِ الحديثِ أو رَفْضِه ، ولِفَهْمِ كيفيّةِ استنباطِ الحُكْمِ منَ الآيةِ ، أو الحديثِ ، وعندئذٍ قَلّ عددُ المجتهدينَ ، وصارَ المجتهدُ يسيرُ باجتهادِه على قواعدَ معيّنةٍ ، يصلُ منها إلى استنباطاتٍ مُعيّنَةٍ ، تخالفُ قواعدَ غيرِه . وتكوّنَتْ هذه القواعدُ عندهُ ، إمّا منْ كثرةِ ممارستِه لاستنباطِ الأحكامِ منَ النصوصِ حتى صارَتْ كأنّها موضوعةٌ لسيرِه على طريقٍ واحدةٍ حَسْبُها ، وإمّا لاتباعِ قواعدَ معيّنَةٍ ثمّ الاستنباطِ بحسبِها ، فنتجَ عنْ ذلكَ أن صارَ المجتهدُ مجتهداً في طريقةٍ معيّنَةٍ لفَهْمِ النصوصِ

الشرعيّة ومجتهداً في أخذ الحكم الشرعيّ من النصوص الشرعيّة ، وصارَ بعضُ المجتهدينَ يقلّدونَ شخصاً في طريقته في الاجتهاد ، ولكنهم لا يقلّدونَهُ في الأحكام ، بل يستنبطونها بأنفسهم على طريقة ذلكَ الشخص . وصارَ بعضُ المسلمينَ ملمّينَ بشيء من المعارف الشرعيّة في مسائلَ معيّنة تعرضُ لهم لا في جميع المسائل . فكانَ بذلكَ واقعاً بينَ المسلمينَ ثلاثةُ أنواعٍ من المجتهدينَ :

مجتهد مطلق .

ومجتهد مذهب .

ومجتهد مسألة .

والمجتهدُ المطلقُ لهُ شروطٌ ، أهمّها اثنان :

أحدهما معرفةُ الأدلّة السمعيّة التي تُنتزعُ منها القواعدُ والأحكامُ ثانيهما معرفةُ وجوه دلالة اللّفظة المُعتَدِّ بها في لسان العرب واستعمال البلغاء .

أمّا الأدلّة السمعيّةُ فيرجعُ النّظرُ فيها إلى الكتاب والسنّة والاجتهاد وإلى القدرة على الموازنة والجمع بينهما ، وترجيح أقواها على ما هو دونَهُ عندَ تعارضهما . كقوله تعالى : « وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ » ، وقالَ : « اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ » فالآيتان في الشهادة ، الأولى تنص على أنْ يكونَ الشهودُ من المسلمينَ . والثانيةُ تنصّ على أن يكونوا منَ المسلمينَ وغيرهم . فلا بدّ من معرفة الجمع بينهما ، أي لا بدّ منْ معرفة أنّ الآيةَ الأولى في الشهادة على الاطلاق ، والآيةَ الثانيةَ مقبولٌ في الشهادة في الوصية في السفر ؛ وهاتان الآيتان تدلاّن على أنّ البينةَ تكونُ بشاهدين عدلين ، وتؤيّدهما آيةٌ أخرى وهي قولهُ تعالى : « وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ » .

فكيفَ يتفقُ ذلكَ مع ما ثبَتَ في الصحيحِ عن النبيِّ (ص) أنّهُ قبِلَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ على الرضاعةِ ، وأنّهُ قبلَ شهادةَ شاهدٍ واحدٍ معَ يمينِ المدعي . وعنْ أميرِ المؤمنينَ عليهِ السلامُ ، قالَ : « إنَّ النبيَّ (ص) قضى بشهادةِ شاهدٍ واحدٍ ويمينِ صاحبِ الحقِّ » فيبدو من هذا تعارضٌ بينَ الأدلّةِ . والمجتهدُ المدقّقُ يجدُ أنَّ الآيةَ ذكرَتِ النصابَ الأكملَ في الشهادةِ .

ولا يلزمُ إذا لمْ يكتملِ النصابُ الأكملُ أنْ لا يُقبَلَ ما دونَ ذلكَ ؛ لأنَّ النصابَ إنما هو للتحمّلِ . أما في الأداءِ والحكمِ منْ قِبَلِ القاضي فلا يُشْتَرَطُ نصابُ الشهادةِ ، بلْ يُشْتَرَطُ البيّنَةُ ، وهيَ كلُّ ما يُبيّنُ الحقَّ ولو كانَ ذلكَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ ، أو شهادةَ رجلٍ واحدٍ مع يمينِ صاحبِ الحقِّ إلاَّ إذا جاءَ نصٌّ شرعيٌّ يُعيّنُ نصابَ الشهادةِ ؛ كما في شهادةِ الزّنا فحينئذٍ يتقيّدُ بالنصِّ ، وبهذا البيانِ ومثلِهِ يذهبُ تزاحُمُ الأدلّةِ .

فالمقدرَةُ على فهْمِ الأدلّةِ السّمْعيّةِ وعلى الموازنةِ بينها شرْطٌ أساسيٌّ ، وعليهِ فلا بُدَّ أن يكونَ المجتهدُ المطلقُ عارفاً بمداركِ الأحكامِ الشرعيّةِ وأقسامِها ، وطُرُقِ إثباتِها ووجوهِ دلالتِها على مدلولاتِها ، واختلافِ مراتبِها والشروطِ المُعتبَرَةِ فيها ، وعليهِ أنْ يعرفَ جهاتِ ترجيحِها عندَ تعارضِها . وهذا يُوجِبُ عليهِ أنْ يكونَ عارفاً بالرّواةِ وطرقِ الجرحِ والتعديلِ ، وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ النزولِ والناسخِ والمنسوخِ في النصوصِ .

وأمّا معرفةُ وجوهِ دلالةِ اللّفظِ فإنّهُ يقتضي معرفةَ اللغةِ العربيّةِ ، فيتمكّنُ بها من معرفةِ معاني الألفاظِ ، ووجوهِ بلاغتِها ودلالتِها ومعرفةِ الخلافِ الجاري في اللفظِ الواحدِ ، حتى يُرجّحَ روايةَ الثقاتِ وما يقولُهُ أهلُ اللغةِ . ولا يكفي أنْ يعرفَ منَ القاموسِ أنَّ القروء تدلّ على الطّهْرِ

والحيض ، وأنَّ النكاحَ يدلُّ على الوطءِ والعقدِ ، بل لا بدَّ من معرفةِ اللغةِ العربيّةِ بشكلٍ عامٍّ من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ ولغةٍ وغيرِ ذلكَ معرفةً تمكّنُ من الوقوفِ على وجوهِ دلالةِ اللّفظِ الواحدِ والجملةِ الواحدة حسب لسانِ العربِ واستعمالِ البلغاءِ ، وتمكّنهُ منَ المراجعةِ في كتبِ العربيّةِ وفهمِ ما يحتاجُ إلى فهمِهِ منها .

ولكن لا يعني ذلكَ أنْ يكونَ مجتهداً في كلِّ فرعٍ من فروعِ اللّغة بل يكفي أنْ يكونَ عالماً بأسلوبِ اللّغة بحيثُ يميّزُ بينَ دلالةِ الألفاظِ والجملِ والأساليبِ ؛ كالمطابقةِ والتضمينِ والحقيقةِ والمجازِ والكنايةِ والمشتركِ والمترادفِ، وما شاكلَ ذلكَ. وبالجملةِ فإنَّ درجةَ الاجتهادِ المطلقِ لا تحصُلُ إلاّ لمن اتّصفَ بوصفينِ .

– الأول : فهْمُ مقاصدِ الشريعةِ ، لِفَهْمِ الأدلّةِ السمعيّةِ .

الثاني : فهْمُ اللغةِ العربيّةِ ومدلولاتِ ألفاظِها، وجُمَلِها وأساليبِها . وعليهِ فليسَ وجودُ المجتهدِ المطلقِ بالأمرِ العسيرِ .

بلْ هوَ ممْكنٌ ومتيسّرٌ إذا صحّتْ الهممُ . ومجتهدُ المسألةِ متيسّرٌ للجميعِ بعد معرفةِ ما لا بدَّ منهُ منَ المعارفِ الشرعيّةِ واللغويّةِ .

التقليد

التقليد في اللغةِ اتباعُ الغيرِ دونَ تأمّلٍ . يقالُ : قلّدَهُ في كذا : تبعَهُ من غيرِ تأمّلٍ ولا نظَرٍ . والتقليدُ شرْعاً هو العملُ برأيِ الغيرِ من غيرِ حجّةٍ ملزمَةٍ . والتقليدُ في العقيدة لا يجوزُ لأنَّ اللهَ قد ذمَّ المقلدينَ في العقيدةِ ، قالَ تعالى : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ» .

وقولهُ تعالى : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوا إلى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلى الرّسولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤهمْ لاَ يعلمونَ شَيئاً وَلاَ يَهتَدُونَ» .

أمّا التقليدُ في الأحكامِ الشرعيّة فجائزٌ شرْعاً لكلٍّ مسلمٍ . قالَ تعالى : «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» ، وقالَ تعالى : «واتّقُوا اللهَ وَيُعَلّمُكُمُ اللهُ» .

وكان العلم قبْلَ التقوى أي أنّ اللهَ يُعَلّمُكُمْ فتَتّقُونَ ، ولا بدّ منْ تقدّم العلمِ على العملِ ، ولذلكَ كانَ فرضاً على المسلمِ أنْ يتعلّمَ أحكامَ اللهِ الّتي تلزمهُ للعلْمِ قَبْلَ العمَلِ .

وهذا العلْمُ بالأحكامِ يستوجبُ السؤالَ عنها فيأخذُ الحكمَ ويعملُ بهِ فيكونُ مقلّداً بذلكَ .

الدليل الشرعي وقوّته

الدليلُ الشرعيّ هو الحجّةُ على أنّ الحكمَ الذي دلّ عليهِ حكمٌ شرعيّ ؛ ولذلكَ كانَ اعتبارُ الحكمِ شرعيّاً يتوقّفُ على اعتبارِ دليله. ومنْ هنا كان البحثُ عنِ اعتبارِ الدليلِ هو الأصلُ في اعتبارِ الأحكامِ الشرعيّةِ ، فإذا وردَ على الحادثة دليلٌ صالحٌ للاستدلالِ على أنّ حُكْمَهَا كذا اعتُبِرَ حينئذ هذا الحكمُ شرعيّاً لتلكَ الحادثةِ بناءً على اعتبار دليله .

أمّا اذا وردَ على الحادثَة دليلانِ صالحانِ ؛ أحدهُما يدلّ على حكمٍ معيّنٍ كالحرمةِ مثلاً ، والآخرُ يدلّ على حكمِ آخرَ خلافهِ كالإباحةِ مثلاً ، فيجبُ حينئذ ترجيحُ أحدِ الدليلينِ على الآخر حتى يتسنّى أخْذ أحدَ الحكمينِ بناءً على أنّ دليلَهُ أقوى منَ الدليلِ الآخرِ .

وعندما يتعارضُ دليلانِ لا يصحّ اللجوءُ إلى ترجيحِ أحدهِما على الآخرِ، إلاّ في حالَةِ عدمِ إمكانِ العمل بكليهِما معاً . فإنْ أمْكَنَ العملُ بهما فهو أولى ؛ لأنّ إعمالَ الدليلينِ أولى من إهمالِ أحدهِما بالكليّةِ لكونِ الأصلِ في الدليلِ هو الإعمالُ لا الإهمالُ . غيرَ أنّ العملَ بالدليلينِ لا يصِحّ أن يكونَ بمحاولاتِ التحمّلِ بلْ بمدلولِ النصّ كقولهِ (ص) : « لا صلاةَ لجارِ المسجدِ إلا في المسجدِ . مع أنّ الرسولَ (ص) قدْ ثَبَتَ تقريرُهُ للصلاةِ في غيرِ المسجدِ ؛ فأحدُ الدليلينِ معارضٌ للآخر . والجمع بينهما في حمْلِ الحديثِ على نفيِ الكمالِ ، ويحملُ تقريرُ الرسولِ على صحّةِ الصلاةِ » .

فإن لَمْ يمكنِ العمَلُ بالدليلينِ معاً ، وتعارضا مع تساويهما في القوّة والعموم فإن علِمَ المتأخرُ منهما فهو ناسخٌ للمتقدّمِ ، سواءٌ كانا قطعيينِ أم ظنيّينِ ، وسواءٌ كانا من الكتابِ أو السنّةِ .

ولا يكونانِ من الكتابِ والسنّةِ معاً، لأنّ السنّةَ لا تنسخُ الكتابَ ولو كانتْ متواترةً بينما الكتابُ ينسخُ السنّةَ .

وأمّا إنْ جُهِلَ المتأخّرُ منهما فلمْ يُعْلَمْ عينهُ فلا بدّ أن يكونا ظنيين، لأنّ القطعيينَ لا تعارُضَ بينْهما. فإن كانا ظنيينِ وجبَ الرجوعُ إلى الترجيح فيُعْمَلُ بالدليلِ الأقوى . وقوّةُ الدليلِ تَعني قوّتهُ من حيثُ ترتيبُ الأدلّةِ ، وقوتهُ من حيثُ درجةُ اعتبارِ الاستدلالِ في كلّ نوعٍ من أنواعِ الأدلة الظنيّةِ .

أمّا منْ حيثُ ترتيبُ الأدلّةِ فإن الكتابَ أقوى من السنّةِ ، ولو كانتْ متواترَةً . والسنّةُ المتواترةُ أقوى من الإجماعِ ، والإجماعُ المنقولُ بالتواتر أقوى من خبر الآحاد . وخَبَرُ الآحاد أقوى من القياسِ إذا كانتْ علّتُه مأخوذةً دلالةً أو استنباطاً أو قياساً . أمّا إذا أُخذَتْ علّتهُ صراحةً فتُعَامَلُ

معاملةَ النصِّ الذي دلَّ عليها صراحةً وتأخذ حكمه من حيثُ قوّةُ الدليلِ. فإن كانَ قرآناً كانَ حُكْمُها حكمَ القرآن . وإن كانَ سنّة كانَ حكمُها حكمَ السنّةِ . وإن دلَّ عليها الإجماعُ فتأخذُ حكمَ الإجماعِ .

أمّا من حيثُ اعتبارُ الاستدلالِ في كل نوعٍ من أنواعِ الأدلّةِ الظنيّةِ فإنّ للأدلّةِ الظنيّةِ دليلينِ أحدهما السنّةُ والآخرُ القياس، ولكلٍّ واحد منهما اعتباراتٌ معيّنَةٌ في الترجيحِ ، من حيثُ اعتبارُ القوّةِ في الدليلِ .

أمّا السنّةُ فإنّ قوّةَ الدليلِ بالنسبةِ لها تعني قوّتَهُ من حيثُ السنّةُ ، وقوّتهُ من حيثُ المتنُ وقوته من حيث المدلولُ .

ترجيحُ السّندِ يُبْنَى علَى مراقبة الأمُورِ الآتيةِ :

١) يرجّحُ الراوي المباشرُ على الراوي غيرِ المُباشرِ .

٢) يُرَجّحُ الخبرُ المتواترُ على خبرِ الآحادِ .

٣) يُرَجّحُ الراوي في زَمَنِ البلوغِ على مَن رواهُ قبْلَ البلوغِ .

٤) يُرَجّحُ الخبرُ المَحْكِيّ بلفظِ الرسولِ على الخبرِ المرويّ بغيرهِ .

٥) يُرَجّحُ الخبرُ الذي يدلَّ لفظُهُ على الحقيقةِ ، على الخبرِ الذي يدلَّ لفظُهُ على مجازٍ .

٦) يُرَجّحُ الخبرُ المشتملُ على الحقيقةِ الشرعيّةِ ، على الخبرِ المشتملِ على الحقيقةِ اللغويّةِ .

وأمّا قوّةُ الخبرِ من حيثُ المتنُ فتكونُ في أُمورٍ :

١) أنْ يكونَ أحَدُ الخبرينِ مفيداً للتخفيفِ ، والآخر مفيداً للتشديدِ ؛ فيرجّحُ الخبرُ المتضمّنُ للتخفيفِ لقولهِ تعالى : «يريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ» ولقولهِ عليهِ السلام : «إن الدينَ يسرٌ» .

٢) أن يكونَ أحدُ الخبرينِ مفيداً للتحريمِ ، والآخَرُ للإباحَـــــةِ ، فيرجّحُ الخبرُ الدالّ على التحريمِ ، لقولِه سلامُ اللهِ عليهِ : « ما اجتمــعَ الحَلالُ والحرامُ إلاّ وغَلَبَ الحرامُ الحلالَ » وقولهُ : «دعْ ما يريبُكَ إلى ما لا يريبُكَ » .

٣) أنْ يكونَ أحدُ الخبرينِ مُفيداً للتحريمِ ، والآخرُ مفيداً للوجوبِ ، فيرجّحُ الخبرُ الدالّ على التحريمِ ؛ لأنَّ الغالبَ في التحريمِ أنْ يكونَ لدفْعِ مَفْسَدَةٍ ، والغالبُ في الوجوبِ أن يكونَ لجلْبِ مصلحةٍ ، ودرءُ المفاسدِ مُقدّمٌ على جَلْبِ المصالحِ .

٤) أن يكونَ أحدُ الخبرينِ مُفيداً للوجوبِ ، والآخرُ مفيداً للإباحَةِ ، فيرجّحُ الخبرُ الدّالّ على الوجوبِ ، لأنّ الوجوبَ يقتضي تَرْكُهُ الإثمَ ، والإباحة لا يقتضي تَرْكُهُ شيئاً .

هذهِ هيَ خلاصةُ المرجّحات ، وبها يستطيعُ أن يعرفَ الدليلَ الأقوى حتى يرجّحَ بهِ الحكم الشرعيّ .

أصول الفقه

الأصْلُ في اللّغةِ ما يُبْتَنَى عليهِ ، سواءٌ كانَ الابتناءُ حِسّياً ، كابتناء الجدرانِ على الأساسِ ، أو عقلياً كابتناء المعلولِ على العلّةِ والمدلولِ على الدليلِ .

فأصولُ الفقهِ هيَ :

القواعدُ التي يَبْتَنِى عليها الفِقْهُ .

أمّا الفقهُ في اللّغةِ فهو الفَهْمُ : « ما نَفْقَهُ كثيراً ممّا تَقُولَ » . وفي

عَرْف المتشرّعينَ هو العلمُ بالأحكامِ الشرعيّةِ العمليّةِ المستنبَطَةِ من الأدلّةِ التفصيليّةِ .

ويتميّزُ أصولُ الفقْهِ عنْ عِلْمِ الفقْهِ بأنَّ موضوعَ الفقْهِ أفعال المكلّفينَ ، منْ حيث إنها تَحِلُّ وتُحَرَّمُ وتَصِحّ وتَبْطِلُ وتَفْسدُ .

أمّا أصولُ الفقْهِ فإنَّ موضوعَهُ الأدلّةُ السمعيّةُ من حيثُ إنها تُستَنبَطُ منها الأحكامُ الشرعيّةُ ، أي منْ حيثُ إثباتُها للأحكامِ الشرعيّةِ . فلا بُدَّ عندئذٍ منْ بحثِ الحكمِ وما يتعلّقُ بهِ من حيثُ بيانُ منِ الّذي يصدرُ عنهُ الحكم ، أي منِ الذي يملكُ إصدارَ الحكْمِ ، يعني من الحاكم ، ومن الذي يصدرُ عليهِ الحكْم ، أي من المُكلّف بتنفيذِ هذا الحكمِ ، يعني الذي صدرَ عليهِ الحكمُ ، ومنْ حيثُ الحكمُ نفسهُ . فما هو ؟ وما هي حقيقتهُ ؟ وبعْدَ ذلكَ يأتي بيانُ الأدلّةِ وجهات دلالتها .

عِلْمُ أصولِ الفقْهِ لا يبحثُ في الأصولِ ، أي لا يبحثُ في العقائد وإنما يبحثُ في الفروعِ ، أي في الأحكامِ الشرعيّةِ منْ ناحيةِ الأسسِ التي تُبنى عليها ، لا منْ ناحيةِ المسائلِ التي يتضمنُها الحكمُ ؛ فلا بُدَّ من معرفة حقيقةِ الحكْمِ الشرْعيِّ حينَ البحثِ في معرفةِ الأدلّةِ الشرعيّةِ . وقد عرّفَ علماءُ أصولِ الفقْهِ الحكمَ الشرعيّ بأنّهُ خطابُ الشارع المتعلّقِ بأفعالِ العبادِ بالاقتضاء ، أو بالتخيير أو الوضعِ .

١ ـ قيلَ الشارِعُ ، ولمْ يقلْ خطابَ الله ، ليشملَ السنّةَ والإجماعَ منْ حيثُ كونُهُ دالاً على الخطابِ حتى لا يتوهّمَ أنَّ المرادَ بهِ القرآنُ فقطْ لأنّ السنّةَ وَحْيٌ ، فهيَ خطابُ الشّارع .

٢ ـ قيلَ المتعلّقُ بأفعالِ العبادِ ، ولم يقل المكلّفينَ ليشملَ الأحكامَ المتعلّقةَ بالصبيِّ والمجنونِ كالزكاةِ في أموالهما .

٣ – متعلقاً بالاقتضاء ، أي متعلّقـاً بالطلبِ لأنّ معنى كلمةِ الاقتضاء الطّلَبُ .

٤ – التخييرُ : الإباحة .

٥ – خطابُ الوضعِ أوِ الخطابُ المتعلقُ بأفعالِ العبادِ بالوضْعِ ، هوَ جَعْلُ الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكلَ ذلكَ ، ككون دُلوكِ الشّمْس موجباً لوجودِ الصلاةِ وهو سببُ الصّلاةِ ، ومثل مانعيّةِ النجاسةِ للصلاة وبقولهِ : بالوضعِ شَمَلَ ما كانَ سبباً ، وما كانَ مانعاً ، وما كانَ شرْطاً ، وما كانَ صحيحاً وباطِلاً وفاسِداً ، وما كانَ رُخْصَةً وعزيمةً .

الأدلة الشرعيّة

الدليلُ ، لغةً ، بمعنى الدّالِ ؛ وقدْ يُطْلَقُ الدليلُ على ما فيهِ دلالَةٌ وإرشادٌ وهذا هو المُسمّى دليلاً في تعريفِ الفقهَاء . وقد عرّفَهُ علماءُ الأصولِ بأنه الذي يُمكنُ أن يُتَوَصّلَ بصحيحِ النّظَرِ فيهِ إلى العلْمِ بمطلوب خبريٍّ ، وبعبارةٍ أخرى هو الذي يُتّخَذُ حجةً على أنّ المبحوثَ عنهُ حُكْمٌ شرعيّ وكلّ دليلٍ شرعيٍّ إمّا أنْ يدلّ على الحُكْمِ دَلالةً قطعيّةً أو ظنيّةً . فالقطعيّةُ كالقرآنِ والحديثِ المتواترِ ، وما كان قطعيَّ الدلالَةِ أيضاً فلا إشكالَ في اعتبارهِ ، وإنْ دلَ على الحُكْمِ دلالَةً ظنيّةً ؛ فإنْ كانَ أصله قطعيّاً وهو الكتاب والحديثُ المتواترُ فهو مُعْتَبَرٌ أيضاً ، وإن كانَ أصلُهُ ظنيّاً كخبر الآحاد فحينئذٍ يجبُ التثبتُ منهُ ، ولا يَصَحّ إطلاقُ القوْلِ بقبولهِ . والأدلّةُ الشرعيّةُ نوعانِ :

أحدهما ما يرجعُ إلى النّقْلِ المحضِ ، وهو الذي يرجعُ إلى النصِّ المحضِ ، أي إلى الألفاظ وما يدلّ عليهِ منطوقُها ومفهومُها . والنّقْلُ المَحْضُ هو الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ وهو يحتاجُ إلى الفهمِ والنظرِ .

والثاني ما يرجعُ إلى الرأيِ المحضِ وهو الذي يرجعُ إلى معقولِ النصِّ أي إلى العلّةِ الشرعيّةِ . والرأيُ هوَ القياسُ ، ويحتاجُ إلى العلّةِ الشرعيّةِ التي دلَّ عليها النصّ الشرعيّ والدليلُ الشرعيّ ، ولكي يعتبرَ حجّةً فلا بدَّ أنْ يقومَ الدليلُ القطعيّ على حجيّته .

الكتاب

القرآنُ الكريمُ ما نُقِلَ نقلاً متواتراً ؛ أمّا نَقْلُ الآحادِ فليسَ منَ القرآنِ . والذي يجبُ لَفْتُ النّظَرِ إليهِ أنّ القرآنَ قدْ نُقِلَ بالمشاهَدَةِ عنِ الرّسولِ (ص) ، عنِ الوحيِ حينَ نزولهِ بهِ ، وسُجّلَ كتابــةً إلى جانبِ حِفْظِهِ .

فالصحابةُ رضوانُ اللهِ عليهِم لم يرْوُوا القرآنَ الكريمَ روايةً عــنْ الرسولِ ، وإنّما نَقَلوهُ نَقْلاً . أي نَقَلُوا ما نزلَ بهِ الوحيُ عينَهُ وما أمرَ الرّسولُ بكتابتهِ ، بخلافِ الحديثِ فإنّهُ رُويَ عن الرسولِ روايــةً ولم يُسَجّلْ حينَ قولهِ أو روايتهِ ، وإنّما جرى تدوينُهُ وتسجيلُهُ في عَهْدِ تابعي التابعينَ .

أمّا القرآنُ فَدُوّنَ وسُجِّلَ حينَ نزولِ الوحْيِ بهِ ، ونَقَلَ الصّحابَةُ ما نَزَلَ بهِ الوحْيُ نفسُهُ ولهذا يُقالُ : إنّ الصحابةَ قد نقلوا لنا القرآنَ الكريمَ نَقْلاً .

المحكم والمتشابه

القرآنُ الكريمُ مُشْتَمِلٌ على آياتٍ مُحْكَمَةٍ وأخرى متشابهة . قالَ اللهُ تعالى : « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنّ أمّ الكِتَابِ وأُخَر مُتَشَابِهَاتٌ».

أمّا المحكَمُ فهو ما ظهرَ معناهُ وانكشفَ كشفاً برفعِ الاحتمالَ ، كقوله تعالى : «وَأحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرّمَ الرِّبَا» ، وأمّا المتشابهُ فهو المقابلُ للمُحْكمِ ، وهوما يحتمِلُ أكثرَ من معنى ، إمّا بجهةِ التساوي أو بغير جهةِ التساوي .

المعنى بجهةِ التساوي قولهُ تعالى : « وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ » ، فإنّ لفظَ «القروء» يمكنُ أن يكونَ المرادُ بهِ الحيضَ أو الطهرَ .

وقولهُ تعالى : «أوْ يَعْفُوَ الذي بِيَدِهِ عقْدَةُ النِّكَاحِ » فإنّ الذي بيدهِ عقدةُ النكاحِ يمكنُ أنْ يكونَ المرادُ بهِ الزوجُ أو الوليّ .

وقولهُ تعالى : «أوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ» لتردده بينَ اللّمْسِ باليد والوطء . المعنى على غيرِ جهةِ التساوي قولهُ تعالى : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» ، «وَنَفَخْتُ فيهِ منْ رُوحي» ، «مِمّا عَمِلَتْ أيْدِينَا» ، «وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ» ، « وَالسّمَاواتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِهِ » ، وغيره فإنّهُ يحتملُ عدّةَ معانٍ حَسَبَ فَهْمِ اللغة العربيّةِ من حيثُ أساليبُ العربِ وحَسَبَ المعاني الشرعيّةِ ، فهذا كلّهُ متشابهٌ .. وإنما سُمّيَ متشابهاً لاشتباهِ معناهُ على السامع .

وليس المتشابهُ هو الذي لا يُفْهَمُ معناه، حيث لا يوجدُ في القرآن شيءٌ لا يُفْهَمُ معناه. لأنّ اشتمالَ القرآنِ على شيءٍ غيرِ مفهومٍ يُخْرِجُهُ عن كونهِ بياناً للناس ، وهو خلافُ قوله تعالى : «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ » وأما حروف المعجم في أوائل السوَر فإنّ لها معنى لأنها أسماءٌ للسور ومعرفةٌ لها .

السنّة

السنّةُ والحديثُ بمعنى واحدٍ ، والمرادُ بالسنّةِ ما ورد عن رسولِ اللهِ (ص) من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ .

وكثيرٌ منَ الآياتِ جاءتْ مجملَةً وفصّلَهَا الحديثُ ، فالصّلاةُ مثلاً جاءتْ مجملةً ، وفعلُ النبيِّ هو الذي أوضحَ أوقاتَها وكيفيّاتِها وهكذا كثيرٌ منَ الأحكامِ ، كانتْ تأتي في القرآنِ مجملةً والرسولُ يقرّها . قالَ اللهُ تعالى : «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» وكانَ المسلمونَ إذا أشْكَلَ عليهِم فَهْمُ آيةٍ واختلفوا في تفسيرِها ، أو في حُكْمٍ منْ أحكامِها رجعُوا إلى الأحاديثِ النبويّةِ لاستيضاحِها . والسنّةُ دليلٌ شرعيٌ كالقرآنِ وهيَ وحيٌ منَ اللهِ تعالى . والاقتصارُ على القرآنِ وتَرْكُ السنّةِ كُفْرٌ صُراحٌ ؛ وهو رأيُ الخارجينَ على الاسلامِ ، أمّا أنَّ السنّةَ وحيٌ منَ اللهِ تعالى فهو صريحٌ في القرآنِ الكريمِ ، قالَ تعالى : « إنْ أتّبعُ إلا مَا يُوحَى إليَّ » « وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إنْ هُوَ إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى» وأمّا أنَّ السنّةَ واجبةُ الاتباعِ كالقرآنِ الكريمِ فهوَ صريحٌ في القرآنِ أيضاً . قالَ تعالى : « وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » . ومنَ المعروفِ أنَّ السنّةَ هيَ كلامُ الرسولِ (ص) وأفعالهُ وسكوتهُ ، وهيَ واجبةٌ الاتباعِ كالقرآنِ .

غيرَ أنّهُ لا بدَّ أنْ يثبُتَ أنَّ الرسولَ هو الذي قالَ هذا الكلامَ ، أو فعَلَ هذا الفعْلَ أو سكتَ عن هذا الكلامِ ، أو هذا الفعْلِ . وإذا ثبتتِ السنّةُ صَحَّ الاستدلالُ بها على الأحكامِ الشرعيّةِ وعلى العقائدِ ، وكانتْ حجّةً على أنَّ هذا الثابتَ بالسنّةِ حكمٌ شرعيٌ أو عقيدةٌ من العقائدِ ، إلاَّ أنَّ ثبوتَ السنّةِ ، إمّا أنْ يكونَ ثبوتاً قطعياً كأن يرويها جَمْعٌ من تابعي التابعين

عنْ جَمْعٍ منَ التابعينَ عنْ جمْعٍ منَ الصحابةِ عنِ النبيّ (ص) ، بشرْطِ أنْ يكونَ كلّ جَمْعٍ يتكوّنُ من عددٍ كافٍ ، بحيثُ يؤمنُ عدمُ تواطئِهمْ على الكذبِ ، وهذهِ هيَ السنّةُ المتواتِرةُ أو الخبرُ المتواترُ .

وإمّا أنْ يكونَ ثبوتُ السنّةِ ثبوتاً ظنياً ، كأنْ يرويه واحدٌ أو آحادٌ متفرّقونَ ، تابعو التابعينَ عن واحدٍ أو آحادٍ من التابعينَ عن واحدٍ ، أو أحَدٍ منَ الصحابةِ عن النبيّ ؛ وهذا هو حديثُ الآحادِ أو خبرُ الآحادِ ، ومنْ هنا كانتِ السنّةُ من حيثُ الاستدلالُ قسمينِ اثنينِ ، هما الخبرُ المتواترُ وخبرُ الآحادِ ، أمّا الخبرُ المشهورُ ، وهو الذي يُروى بطريقِ الآحادِ عنِ النبيّ (ص) ، ثمّ يشتهرُ في عصْرِ التّابعين أو تابعي التابعينَ ، فإنّهُ منْ خبرِ الآحادِ وليسَ قِسْماً ثالثاً ، فالسنّةُ إمّا التواترُ ، وإمّا الآحادُ ولا ثالثَ لها .

وخبر الآحادِ إذا كانَ صحيحاً أو حسناً يُعْتَبَرُ حُجّةً في الأحكامِ الشرعيّةِ كلّها ، ويجبُ العمَلُ بهِ سواءٌ كانتْ أحكامَ عباداتٍ أو معاملاتٍ أو عقوباتٍ . والاستدلالُ بهِ هوَ الحقّ ، فإنّ الاحتجاجَ بخبرِ الآحادِ في الآحادِ في إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ هو الثابتُ . والدليلُ على ذلكَ أنّ الشرعَ اعتبرَ الشهادةَ في إثباتِ الدعوى ، وهي خبرُ آحادٍ ، وعندئذٍ يمكنُ أنْ يُقاسَ قبولُ الروايةِ وقبولُ الآحادِ على قبولِ الشهادةِ ، لأنّه ثبتَ بنصٍّ القرآنِ الكريمِ أنّهُ يُقْضَى بشهادةِ شاهدينِ رجلينِ أو رجلٍ وامرأتينِ في الأموالِ ، وبشهادةِ أربعةٍ منَ الرّجالِ في الزنى وبشهادةِ رجلين في الحدودِ والقصاصِ .

وقضى رسولُ اللهِ (ص) بشهادةِ شاهدٍ واحدٍ ويمينِ صاحبِ الحقّ ، وقبِلَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ في الرضاعِ ، وهذا كلّهُ خبر آحادٍ .

والقضاءُ إلزامٌ بترجيحِ جانبِ الصّدقِ على جانبِ الكذبِ ، ما دامتِ الشّبهاتُ الّتي تجعَلُ الخبرَ مظنّةَ الكذبِ قد اتبعتْ وغيرَ ثابتةٍ . وهذا الإلزامُ ليسَ إلاّ عملاً بخبرِ الآحادِ .

والثابتُ عن الصحابةِ فيما اشتهرَ بينهُمْ واستفاضَ عنهُمْ ، أنّهُمْ كانوا يأخذونَ بخبرِ الآحادِ إذا وثقوا بالرّاوي ، وعلى ذلكَ يكونُ خبرُ الواحدِ حجّةً في الأحكامِ الشرعيّةِ .

الاجماع

ولهُ في اللغة اعتبارانِ : أحدُهُما : العزمُ على الشيءِ والتصميمُ عليهِ . ومنهُ يُقالُ : أجْمَعَ فلانٌ على كذا إذا عزَمَ عليهِ ، وإليهِ الإشارةُ بقولهِ تعالى : «فأجْمِعوا أمْرَكُمْ» أي اعزموا ، وقولهُ عليهِ السلام : « لا صيامَ لمنْ لمْ يجمعِ الصّيامَ منَ اللّيلِ » أي يعزم . وعلى هذا فيَصِحّ إطلاقَ الإجماعِ على عزمٍ واحدٍ .

الثاني : الاتفاق : ومنهُ يُقالُ : أجْمَعَ القومُ على كذا ، إذا اتفقوا عليه ، وعلى هذا ، فاتفاقُ كلِّ جماعةٍ على أمْرٍ من الأمورِ ، دينياً كانَ أودنيوياً ، يُسمّى إجماعاً .

وأما الإجماعُ في اصطلاحِ الأصوليّينَ فهو الاتفاقُ على حكمٍ واقعةٍ منَ الوقائعِ بأنّهُ حكمٌ شرعيّ ، ولكنِ اخْتُلِفَ فيمَنْ يكونُ إجماعُهُمْ دليلاً شرعياً .

فمنهُمْ مَنْ قالَ : إجماعُ أمّةِ محمدٍ (ص) .

ومنهمْ من قال : إجماعُ العلماءِ على حكمٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ .

ومنهمْ مَنْ قال : إجماعُ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهمْ .

ومنهم مَنْ قال : إجماعُ أهلِ المدينةِ .

ولكنهم اتفقوا جميعاً على أنّ الإجماعَ دليلٌ شرعيّ لأنّهُ يكشفُ عن قولٍ أو إقرارٍ أو فعلٍ قامَ بهِ رسولُ اللهِ (ص) ، فأصبحَ شائعاً بينَ هذهِ الفئةِ أوِ الجماعةِ أوِ الأمّةِ جميعها فيما بعد .

وقد اتفقوا على أنّ الإجماعَ حجّةٌ شرعيّةٌ يجبُ العملُ بهِ .

وكيفما كانَ الأمرُ فالإجماعُ الذي هوَ حجـة ، هو خصوص الاجماع الكاشف عن وجودِ دليلٍ مُعتَبَر ، والعبرة بذلكَ الدليل لا بهِ ، وليسَ للإجماعِ موضوعية بحيثُ يكونُ حجّةً ودليلاً في نفسهِ مقابل الكتابِ والسنّةِ كما يشتف من تصريحات بعضهم ، ومنْ هنا إذا كانَ الإجماعُ قد قامَ على حكمٍ على خلافِ القاعدةِ أو الدليل فالذي يعولُ عليه هو الدليل فلو قامَ على حكمٍ تقتَضيهِ القاعدةُ أوِ الدليلُ الذي بأيدينا واحتملَ استنادَ المجمعين في ذلكَ إلى القاعدةِ أوِ الدليل سقطَ الإجماعُ عنِ الحجّةِ وصارَ التعويلُ على الدليل ، وبعبارةٍ مختصرةٍ الإجماعُ الذي هو حجّةٌ هوَ الذي لا يعلم أو يحتملُ مدركهُ ، ومع معرفةِ المدركِ كانَ التعويلُ عليهِ لا على الإجماعِ .

القياس والعِلّة المنصوصة

العِلّةُ المنصوصةُ هيَ التي تُذْكرُ في لسانِ الدليلِ ، عِلّةً للحكْمِ بحيثُ يُستَكشَفُ منها أنّ الحكمَ واردٌ على نفسِ العلّةِ والموردِ . وهو جزءٌ منْ أجزاءِ تلكَ العلّةِ . فإذا قيلَ : الخمرُ حرامٌ ، لأنّهُ يُسكِرُ ؛ علِمْنا أنّ حكمَ الحرامِ ثابتٌ لكلِّ مُسكِرٍ ، من دونِ التفاتٍ إلىخصوص ذاتِ الخمْرِ . ولأجْلِ ذلكَ نتعدّى إلى كلِّ موردٍ حصلَتْ فيهِ العلّةُ .

وهذا ليسَ منَ القياسِ المُصطَلَحِ في شيءٍ ؛ لأنّ القياسَ تسريةُ حكمِ

من موضوع إلى موضوع آخر يبنى على الحدس والتظني لا أقل ولا أكثر ؛ وليس في المقام تعد أو تسرية ؛ وإنما حكمنا على تحريم كل مسكر في المثال، لا من باب التسرية من تحريم الخمر إلى غيره ، بل من باب أن الحكم ورد على طبيعة المسكر متعدياً إلى بقية المسكرات ، من باب الانطباق لتلك الكبرى الكلية على صغرياتها الخارجية . سواء كان المسكر خمراً أو غيره ؛ وإن كان لا بد من دخول الخمر تحت الحكم . أو كما أن المورد لا يخصص الوارد . فكذلك يستحيل خروج المورد الذي ذكرت فيه العلة المذكورة ؛ وبعبارة أخرى : إن العلة إذا ذكرت في مورد دار الحكم مدارها وجوداً وعدماً . وهذا هو معنى الكلمة المشهورة إن الحكم يدور مدار العلة وجوداً وعدماً ؛ فكل مورد توجد فيه العلة يثبت الحكم . وإذا لم توجد العلة لا يوجد ؛ على العكس تماماً من حكمة التشريع التي تذكر في بعض الأدلة بأن الفائدة لذلك الحكم ؛ كما في قولهم : لا تتزوج المرأة في عدتها من الزوج لئلا تختلط المياه . فإن مثل هذا التعليل لم يكن علة للحكم ، وإلا لدار الحكم مدارها وجوداً وعدماً ؛ والحال أن المسلم يفهم أن المرأة العقيم تجب عليها العدة ، إذا طلقها زوجها ، وما إلى ذلك من الموارد التي ثبت فيها الحكم في غير مورد العلة .

القياس

القياس في اللغة التقدير ؛ ومنه يقال : قست الأرض بالمتر . وقست الثوب بالذراع ، أي قدرته ، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة ، فهو نسبة وإضافة بين شيئين ، ولهذا يقال : فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان ، أي يساويه ولا يساويه . وأما في اصطلاح

الأصوليّينَ . فالقياسُ هو إلحاقُ أمْرٍ بآخرَ في الحكمِ الشرعيِّ لاتحادٍ بينهما في العلّةِ ، أي لاتحادِهما في الباعثِ على الحُكْمِ في كلٍّ منهما .

فتعاريفُ القياسِ كلّها تقتضي وجودَ مُشبّهٍ ومشبّهٍ بهِ ووجهَ شَبَهٍ . أي يقتضي مَقيساً ومقيساً عليهِ ووجهَ القياسِ .

إنّ الذي يجعَلُ القياسَ موجوداً هو اشتراكُ المقيسِ والمقيسِ عليهِ في أمْرٍ واحدٍ ، أي وجود جامع بينهما ، وهذا الأمْرُ الواحدُ الجامعُ بينَ المقيسِ والمقيسِ عليهِ هو الباعثُ على الحكمِ .

وبناءً عليهِ فلا يدخلُ في القياسِ قياسُ حكْمٍ على حُكْمٍ للتماثُلِ بينهُما فالقياسُ المعتبَرُ هو الذي يرجعُ إلى النصِّ نفسه لا غير . والمرادُ بالقياسِ القياسُ الشرعيّ لا القياسُ العقليّ ، أي القياسُ الذي وجدَتْ فيه أمارةٌ منَ الشرْعِ تدلّ على اعتبارِهِ ، أي وجدتْ فيهِ علّةٌ شرعيّةٌ وردَ بها نصّ شرعيّ معيّنٌ .

وأمّا القياسُ العقليّ الذي يفهَمهُ العقْلُ منْ مجموعِ الشرْعِ ، دونَ أنْ يكونَ هناكَ نصّ معيّنٌ يدلّ عليهِ ، أو الذي يفهَمهُ منْ قياسِ حكمٍ على حكمٍ لمجرّدِ التماثُلِ عقلاً ، دونَ أنْ يكونَ هناكَ باعثٌ على الحكمِ وردَ بهِ الشرْعُ . فإنّ ذلكَ كلّهُ لا يجوزُ ولا بوَجْهٍ منَ الوجوهِ .

وأمّا ما قالوهُ من قياسِ الوكالةِ بأُجرَةٍ على الاجارَةِ في جعْلِهِما عَقْداً لازماً ، مع أنّ الوكالةَ من العقودِ الجائزَةِ ، وذلكَ لاشتراكهِما في دَفعِ الأجْرَةِ ، فإنّهُ ليسَ قياسَ حكْمٍ على حُكْمٍ للشّبهِ بينَ الوظيفتينِ . وإنّما هو قياسُ حكمٍ على حُكْمٍ ، لاشتراكهِما في علّةِ الحكْمِ ، فإنّ الذي جعَلَ الاجارَةَ منَ العقودِ اللازمَةِ ، إنّما هو الأجرةُ ، فإذا وُجِدَتْ الأجرَةُ في الوكالةِ فقَدْ وُجِدَ الباعثُ على جَعْلِ العقْدِ لازماً ، فتصيرُ الوكالةُ بالأجرَةِ منَ العقودِ اللازمَةِ ، أي أنّ الوكالةَ على أُجرَةٍ معيّنَةٍ

بجعلُ هذه الوكالةَ منَ العقودِ اللازمةِ قياساً على الإجارةِ ، لأنَّ إلزامَ المستأجرِ بدفعِ الأجرةِ والأجيرِ بالقيامِ بالعملِ قد دلَّ دلالةَ التزامٍ على أنَّ عقدَ الإجارِ منَ العقودِ اللازمة ، فتقاسُ عليهِ الوكالةُ إذا وجد فيها هذا الإلزامُ فهو قياسُ حُكْمٍ على حُكْمٍ للشبهِ بينَ الوظيفتينِ .

أمّا ما قالوهُ في أحكامِ الغَصْبِ من أنَّ على الغاصبِ رَدَّ عينِ المغصوبِ ما دامَ قائماً وردَّ مثله أو قيمته إذا تلف ، فيقاسُ على تَلَفِ المغصوبِ تغييرُ عينه تغييراً يجعلُهُ شيئاً آخرَ غيرَ الأوّلِ . كطحْنِ الحنطة المغصوبة . أو صنْعِ قطعةِ الفولاذِ سيْفاً أو ما شاكلَ ذلكَ ، لانّهُ يُشْبهُ التلف في زوالِ العينِ الأولى ، فهذا ليسَ منْ قياسِ الحكمِ وإنما هو من قياسِ العلّة فالتلَفُ علّةُ الردّ فيُقاسُ على هذه العلّة كلَّ ما تحقّقَ فيها ممّا يجعلُها علّةَ ، والذي جعَلَها علّةً زوالُ عينها ؛ فكلَّ ما تزولُ به العينُ يُعتَبَرُ علّةً قياساً على التلفِ ، ولذلكَ كانَ تغييرُ العَينِ علّةً كالتلفِ إذ زالتْ به العينُ عمّا كانتْ عليه . فحكمُ الغصْبِ ردّ العينِ المغصوبة عملاً بعمومِ قول رسول الله (ص) . «على اليدِ ما أخذتْ حتى تؤدّيه » فإنّهُ دليلٌ على أنّهُ يجبُ على الإنسانِ ردّ ما أخذتْهُ يدهُ من مالِ غيرِه باعتبارِه عيْناً أو إجارةً أو غصباً . ولكنْ إذا تلفت العينُ المغصوبةُ فعلى الغاصبِ رَدّ مثلِها أو قيمتها لما رُويَ عن رسول الله (ص) : « مَنْ كسَرَ شيئاً فهوَ لهُ وعليهِ مثلهُ » ، فهذا دليلٌ على حكمِ المتلفِ منه تلَفُ عينِ المغصوبةِ والتلَفُ علّةٌ لردِّ القيمةِ أو المثلِ فيكونُ دليلاً على العلّةِ ومن هنا لا يأتي قياسٌ على حُكْمٍ لمجردِ التشابُه بينَ الوظيفتينِ بلْ لا بدَّ منْ أن تكونَ هناكَ علّةٌ دلَّ عليها الدليلُ الشرعيَّ .

هذا هو القياسُ الشرعيّ الذي يُعتَبَرُ دليلاً شرعيّاً .

والقياسُ إنما هوَ إلحاقُ فَرْعٍ بأصْلٍ .

أركان القياس

القياسُ يقتضي أركاناً لا يتمّ بدونها وهيَ :

الفرعُ الذي يُرادُ قياسُهُ .

والأصْلُ الذي يُرادُ القياسُ عليهِ .

والحكْمُ الشرعيُّ الخاصّ بالأصْلِ .

والعِلّةُ الجامعةُ بينَ الأصْلِ والفرْعِ .

ومثالهُ تحريمِ الإجارَةِ عندَ أذانِ الجمعَةِ قياساً على تحريمِ البَيْعِ عنْدَ أذانِ الجمعةِ ، لوجودِ العلّةِ وهي الإلهاءُ عن صلاةِ الجمعَةِ ، فالفرعُ هنا الإجارَةُ ، والأصْلُ البَيْعُ .

والحكْمُ الشرعيّ الخاصّ بالأصْلِ التحريمُ الموجودُ في البيْعِ عندَ أذانِ الجمعةِ والعِلّةُ هيَ الإلهاءُ عنْ صلاةِ الجمعةِ .

وليسَ حكمُ الفرْعِ منْ أركانِ القياسِ إذِ الحكمُ في الفرْعِ متوقف على صحّةِ القياسِ فلو كانَ ركناً منهُ لتوقّفَ على نفسهِ وهو محالٌ .

وعلى هذا فشروطُ القياسِ لا تخرجُ عن شروطِ هذهِ الأركانِ فمنْها ما يعودُ إلى الفرْعِ ، ومنها ما يعودُ إلى الأصلِ ، ومنها ما يعودُ إلى حُكْمِ الأصلِ ، ومنها ما يعودُ إلى العِلّةِ .

شروط الفرع

الفرْعُ هو نَفْسُ الحكْمِ المُتَنازَعِ فيهِ ، وهو مَقيسٌ ، ويُشْترَطُ فيهِ خمسَةُ شروطٍ :

١ ــ أنْ يكونَ خالياً منْ مُعارِضٍ راجحٍ يقتضي نَقيضَ ما اقتضتْهُ عِلّةُ القياسِ .

٢ ـ أنْ تكونَ العِلّةُ الموجودةُ فيه مُشاركةً لِعِلّةِ الأصْلِ . إمّا في عينِها وإمّا في جنسِها .

٣ ـ أنْ يكونَ الحكْمُ في الفرْعِ مماثلاً لحُكْمِ الأصْلِ في عينهِ ، كوجوبِ القصاصِ في النّفْسِ .

٤ ـ أنْ لا يكونَ حُكْمُ الفرْعِ منصوصاً عليه .

٥ ـ أنْ لا يكونَ حُكْمُ الفرْعِ مُتقدّماً على حُكْمِ الأصْلِ .

شروط الأصل

الأصْلُ ما بُنِيَ عليهِ غيرُهُ ؛ أي ما عُرِفَ بنفسه ، منْ غيرِ افتقارٍ إلى غيرِه وهو مقيسٌ عليهِ ، وشرْطه ثبوتُ الحكْمِ فيهِ ؛ لأنَّ إثباتَ مثلِ حُكْمِ الأصْلِ في الفرْعِ فرْعٌ عن ثبوتهِ فيهِ ، ولذلكَ يُشترَطُ في الأصْلِ ثبوتُ الحكمِ فيهِ .

شروط حكم الأصل

يُشترَطُ في حُكْمِ الأصلِ خمسَةُ شرُوطٍ .

١ ـ أنْ يكونَ حُكْماً شرْعيّاً تابعاً بدليلٍ منَ الكتابِ، أوِ السنّةِ أوِ الإجماعِ .

٢ ـ أنْ لا يكونَ الدليلُ الدالّ على حُكْمِ الأصْلِ مُتناولاً للفرع .

٣ ـ أنْ لا يكونَ الدليلُ الدّالّ على إثباتِ حُكْمِ الأصْلِ دالاً على إثباتِ حُكْمِ الفرْعِ وإلاّ فلنْ يكونَ أحدهُما أصلاً للآخرِ ولا يكونَ أحدُهُما أوْلى منْ أخيهِ .

٤ – أنْ يكونَ حُكْمُ الأصلِ مُعَلّلاً بِعِلّةٍ معيّنَةٍ غيرِ مُبْهَمَةٍ .
٥ – أنْ يكونَ حكمُ الأصْلِ غيرَ متأخّرٍ عنْ حُكْمِ الفرعِ .

العِلّة

العِلّةُ شيءٌ منْ أجله وُجِدَ الحكْمُ ؛ وبعبارةٍ أُخرى هيَ الأمْرُ الباعثُ على الحكْمِ ، أي الباعثُ على التشريعِ لا على القيامِ بالحكمِ وإيجادهِ . ومنْ هنا وجبَ أنْ تكونَ وصْفاً مُفْهِماً .

والعِلّةُ دليلٌ على الحُكْمِ ، وعلامةٌ عليه ومعرفةٌ لهُ . لكنّها إلى جانبِ ذلكَ هيَ الأمرُ الباعثُ على الحكْمِ . فهيَ الأمْرُ الذي من أجْلِه شُرّعَ الحُكْمُ ؛ ففيها إلى جانبِ التعريفِ العِلّيّةَ أي الدلالةُ على الشيءِ الذي منْ أجلِهِ شُرّعَ الحكمُ ؛ ولذلكَ كانتْ معقولَ النصِّ .

فإذا لمْ يشتملِ النصَّ على عِلّةٍ كانَ لهُ منطوقٌ، وكانَ لهُ مفهومٌ ، وليسَ لهُ معقولٌ فلا يُلْحَقُ بهِ غيرُهُ مُطلَقاً ، ولكنّهُ إنْ كانَ مشتملاً على عِلّةٍ بأن اقترنَ الحكمُ فيهِ بوصفٍ مفهومٍ كانَ لهُ منطوقٌ ومفهومٌ ومعقولٌ ؛ فيلحقُ بهِ غيرهُ . فوجودُ العلّةِ جَعَلَ النصَّ يشملُ أنواعاً أخرى وأفراداً أخرى منَ الحوادثِ لا بمنطوقهِ ولا بمفهومهِ بل بطريقِ إلحاقٍ لاشتراكهما معَ ما جاءَ فيهِ منَ العِلّةِ .

والعِلّةُ قد تأتي في دليلِ الحكْمِ فيكونُ الحكمُ قد دلَّ عليهِ الخطابُ ودلّتْ عليهِ العِلّةُ التي تَضَمّنَها الخطابُ . كقولهِ تعالى : « مَا أَفَاءَ اللهُ على رسولِه مِنْ أهْلِ القُرَى فَلِلّهِ وَلِلرّسولِ وَلِذِي القُرْبَى واليَتَامَى وَالمسَاكينِ وَابْنِ السّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » ثمّ قالَ : « للفقراءِ المهاجرينَ » .

فالآيةُ دلّتْ على الحُكْمِ ، وهو إعطاءُ الفيءِ للفقراءِ المهاجرين ، ولذلكَ أعطى الرسولُ (ص) ذلكَ الفيءَ الذي نزلَتْ في حقّهِ الآية . — وهو في بني النضير — للمُهاجرينَ فقطْ ؛ ولمْ يُعْطِ منَ الأنصارِ سوى رجلينِ فقط بهما الفقرُ .

وكذلكَ العلّةُ التي جاءتْ في الآيةِ وهيَ قولهُ تعالى : « كَيْ لاَ يكون دُولَةً بَيْنَ الأغنياءِ مِنْكُمْ » أي كي لا تبقى الدّولَةُ بينَ الأغنياء ، بلْ تَنْتَقِلِ إلى غيرِهِمْ ، فقدْ دلّتْ على الحكمِ ، وكانتْ هيَ الباعثَ على تشريعهِ .

الفرق بين السّبب والعلّة

السببُ في اصطلاحِ المتشرّعينَ كلّ وصْفٍ ظاهرٍ مُنضبطٍ دلّ الدليلُ السّمعيّ على كونهِ معرّفاً لوجودِ الحكمِ لا تشريعِهِ . كجعْلِ زوالِ الشمسِ أمارةَ معرفةٍ لوُجودِ الصّلاةِ في قولهِ تعالى : « أقِمِ الصّلاةَ لِدُلُوكَ الشّمْسِ » وليسَ بامارةٍ لوجوبِ الصّلاةِ ، فالسببُ إعلامٌ ومعرِفَةٌ لوجودِ الحكمِ .

أمّا العِلّةُ فهي الشيءُ الذي أوجَدَ الحكم . فالحكمُ بها شُرِعَ ولولاها لما كانَ ، فهيَ الباعثُ عليهِ ، وهيَ عِلّةُ تشريعهِ لا سبَبُ وجودِهِ ، وذلكَ كالإلهاءِ عنِ الصّلاةِ المُسْتَنْبطِ من قولهِ تعالى : « إذَا نُودِيَ للصّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوا إلى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البيْعَ » فإنّ الإلهاءَ قدْ شُرِّعَ منْ أجْلِهِ الحكمُ ، وهو تحريمُ البيْعِ عندَ أذانِ الجمعةِ ، ولذلكَ كانَ عِلّةً لا سبباً ، بخلافِ دلوكِ الشمسِ ، فليسَ عِلّةً ، لأنّ صلاةَ الظهرِ لمْ تُشَرّع منْ أجْلِهِ ، وإنما كانَ أمارةً على وجوبِ صلاةِ الظهرِ .

المَناط

والمناطُ ما أناطَ الشارعُ بهِ الحكمَ وعلّقَهُ عليهِ ، أي هوَ المسألةُ التي ينطبقُ عليها الحكمُ لا دليلُهُ ولا علتهُ .

والمناطُ اسمُ مكانِ الإناطةِ ، والإناطةُ التعليقُ والإلصاقُ . قال حبيب الطائي : (بلادٌ بها نيطَتْ عليَّ تمائمي) وهذا هو معناهُ اللغويَّ الذي تُفسرُ بهِ . وبناءً على ذلكَ فإنَّ كلمةَ المناطِ يرادُ بها الشيءُ المتعلّقُ بهِ الحكمُ ، فمناطُ الحكْمِ هو الشيءُ الذي عُلّقَ بهِ . ومعنى نيطَ بهِ : جيءَ بالحكمِ لهُ ، فالحُكْمُ مُتعلّقٌ بهِ .

تحقيقُ المَناط

تحقيقُ المناطِ هو النظرُ في واقعِ الشيءِ الذي جاءَ الحكمُ لأجلهِ لمعرفةِ حقيقتهِ ، أي أنَّ الحكمَ الذي جاءَ قد عُرِفَ لدليلِهِ ، وعُرِفَتْ علتُهُ ولكنْ هلْ ينطبقُ على هذا الشيءِ بذاتهِ أمْ لا ؟

فالنظرُ في انطباقِ الحكْمِ المعروفِ دليلُهُ وعلّتهُ على جزءٍ منَ الأجزاءِ . هو تحقيقُ المناطِ .

فالمناط هو الواقعُ الذي يُطبّقُ عليهِ الحكْمُ الشرعيَّ . فإذا قلتَ الخمْرُ حرامٌ ، فالحكْمُ الشرعيَّ هو حرمةُ الخمْرةِ .

وتحقيقُ كونِ الشرابِ المعيّنِ خمْراً أمْ ليسَ بخمرٍ يتأتى الحكمُ بعدهُ بأنهُ حرامٌ أو ليسَ بحرامٍ وهذا هو تحقيقُ المناط .

وإذا قلتَ المُحْدِثُ يجبُ عليهِ الوضوءُ للصلاةِ ، فإنَّ الحكمَ الشرعيَّ وجوبُ الوضوءِ على المحدثِ قبلَ الدخولِ في الصلاةِ ، فتحقيقُ كونِ الشخصِ مُحْدِثاً أو ليسَ بمحدثٍ هو تحقيقُ المنَاطِ .

وعلى هذا يكونُ تحقيقُ المناط هو إثباتُ الموضوعِ : خمرٌ أو غير خمر ، محدثٌ أم غير محدث . حيثُ يأتي بعد إثباتِ الموضوعِ دورُ الحكمِ الشرعيّ المتعلّقِ بهِ أم لا .

مقاصدُ الشّريعةِ الإسلاميّة

قالَ اللهُ تعالىَ في بعثةِ الرّسولِ (ص) « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ » وقالَ في شأنِ القرآنِ الكريمِ « وَنُنَزِّلُ مِنَ القُرْآنِ ما هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ » فكونُ الرّسولِ رحمةً ، وكونُ القرآن شفاءاً ورحمةً كلُّ ذلكَ يدلُّ علىَ أنّ الشّريعةَ جاءت رحمةً للعبادِ ، إلاّ أنّ كونَ الشّريعةِ جاءت رحمةً هُوَ النّتيجةُ الّتي تترتّبُ على الشّريعة وليس الباعثَ على تشريعِهَا ، أيْ أنّ الشّريعةَ رحمةٌ للنّاسِ هو غايةُ الشّارِعِ الّتي يهدفُ إليهَا مِنْ تشريعِهَا ، وليس السّببَ الّذي من أجلِهِ شُرِّعَتْ .

« والشّفاءُ والرّحمةُ » هو وصفٌ للشّريعةِ مِنْ حيثُ نتيجتُها وليس علّةً لتشريعِهَا ، فالصّيغَةُ لا تدلُّ على التّعليلِ ولذلك تنتفي العليّةُ وتبقى الآياتُ على مدلولِهَا من حيثُ إنّ حكمةَ اللهِ من تشريعِ الشّريعةِ أنْ تكونَ رحمةً .

ولا يقَالُ إنّ هذهِ الآياتِ قد عرّفتنا مقصودَ الشّارِعِ من الشّريعةِ كما عرّفتنا الآياتُ الّتي بيّنت علّةَ الشّريعةِ ، ولذلك تكونُ علّةً للشّريعةِ ، لا يُقَالُ ذلك لأنّ هذهِ الآياتِ وإنْ عرّفتنا قصدَ الشّارعِ وهدفَهُ من تشريعِ الشّريعةِ ولكنّها لم تعرّفنا أنّها الدافعُ له لتشريعِهَا . فهناك فرقٌ بينَ الغايةِ وبينَ الدافعِ فالآياتُ عرّفتنا الغايَةَ ولكنّها لم تعرفْنا الدّافعَ ، ولا توجدُ

نصوصٌ تدلُّ على الباعثِ ، أيْ على الدّافعِ لا مِنَ القرآنِ ولا مِنَ السنّةِ ، وإنّما هناكَ نصوصٌ تدلُّ على الغايةِ مِنَ الشّريعةِ . ومقاصدُ الشريعةِ هذه هِيَ مقاصدُ الشّريعةِ ككُلٍّ وليستْ هيَ مقاصدَ كلِّ حُكمٍ بعينِه ؛ فإنَّ الدليلَ الّذي دلَّ عليها واضحٌ فيه أنّ الرّحمةَ إنّما تنتجُ عن الشّريعةِ ككلٍ لاعن كلِّ حكمٍ بعينِه إذ قالَ : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ رَحْمَةً » أي الرِّسالةُ رحمةٌ ، وقالَ : « وَنُنَزِّلُ مِنَ القرآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ » و «مِنْ» هنا للبيانِ أيْ ننزّلُ القرآنَ شفاءً ورحمةً وليس معناها ننزّلُ بعضَ القرآنِ شفاءً ورحمةً ، وبعضَهُ ليسَ كذلكَ . ولذلكَ نجدُ الشّارعَ في في الوقتِ الّذي بيّنَ فيهِ مقاصدَ الشّريعةِ من حيثُ هِيَ ككلٍّ بيّنَ مقصدَهُ من شرْعِ بعضِ أحكامٍ بعينِها .

مقاصِدُ كُلِّ حُكمٍ بعَينِه

الحجُّ : أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهمْ ، قالَ تعالى « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » .

الخمرُ والمَيْسِرُ : حتّى لا تحصلَ العداوةُ والبغضاءُ بينَ النّاسِ من الخمرِ والميسرِ ، قالَ تعالى : « إنّما يُريدُ الشَّيْطانُ أنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ في الخَمْرِ والمَيْسِرِ » .

الريَاحُ : أنّها مبشّرةٌ بالمطرِ ، قالَ تعالى : « وَهُوَ الّذي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرَى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ » .

إنقاذُ موسى مِنَ البحرِ : ليكونَ عدوّاً لآلِ فرعونَ ، قالَ تعالى : « فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً » .

إمدادُ المسلمينَ بالملائكة : ليكونَ بشرًى لهم ، قالَ تعالى : « وَمَا جَعَلَهُ إلاّ بُشْرى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ » .

خلقُ الموتِ والحياة : لابتلاء النّاسِ واختبارِهِمْ ، قالَ تعالى : «الّذي خَلَقَ المَوْتَ والْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أيُّكُمْ أحْسَنُ عَمَلاً » .

الدّينُ : ليس المقصودُ منهُ التّضييقَ علَى النّاسِ بلْ ليطهّرهُمْ ويتمّ نعمتَهُ عليهِمْ ، قالَ تعالى : « مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ حَرَجاً وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهّرَكُمْ وَلِيُتِمّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ » . مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » .

الصيامُ : فُرِضَ الصّيامُ على النّاسِ كَيْ تتكوّنَ لديهِمْ إرادةٌ فيبتعدُوا عَنِ المحارمِ ويقومُوا بالواجباتِ أيْ كي يكونُوا أتقياءَ قالَ تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ » .

الصّلاةُ : لكيْ تكونَ الناهيةَ لهمْ عَنِ الفحشاء والمنكرِ ، قالَ تعالى : «إنّ الصّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ » .

تحريمُ نكاحِ المرأةِ على عمّتِهَا وخالتِهَا الخ : كي لا يَقْطَعَ النّاسُ أرحامَهُمْ . قالَ (ص) « لا تُنْكَحُ المرأةُ على عمّتِهَا ولا على خالتِهَا ولا علَى ابنةِ أخيهَا ولا على ابنةِ أختِهَا فإنّكُمْ إنْ فعلتُمْ ذلِكَ قطعتُمْ أرحامَكُمْ » وهكذا بيّنَ الشّارعُ مقصدَهُ من كثير من الأحكامِ ، إلاّ أنّ مقصدَهُ الّذي بيّنهُ هنا إنّما هو الغايةُ الّتي تنتجُ عنِ الحكمِ وليس الباعثَ على تشريعهِ . يعني أنّ حكمتَهُ تعالى من تشريعِ هذا الحكمِ هو أنْ ينتجَ عنه كذا لِمَنْ يُطبّقهُ .

ومقصودُ الشّارِعِ من الحكمِ هو غيرُ السّببِ الّذي من أجلِهِ شُرِّعَ

الحكمُ ، سواءٌ من حيثُ الصّيغةُ أو من حيثُ الواقعُ لكلٍّ منهما . أما الصّيغة فإنَّ قولَهُ تعالى « وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلاّ ليَعْبُدُونِ » وقولَهُ في الحجِّ : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » وقولَهُ في خلقِ الموتِ والحياةِ «لِيَبْلُوَكُمْ أيُّكُمْ أحْسَنُ عَمَلاً » وما شاكلَ ذلكَ لا تدلُّ صيغةَ آيةٍ من هذه الآياتِ على أنَّ الباعثَ على الخَلْقِ هو الاختبارُ من قبَلِ اللهِ سبحانَهُ وتعالى ولا أنَّ الباعثَ على تشريعِ الحجِّ هو أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهُمْ ، ولا أنَّ الباعثَ على خَلْقِ الجِنِّ هو عبادتُهُمْ للهِ سبحانَهُ وتعالى ، بل تدلُّ على أنَّ العاقبةَ التي تحصلُ من هذا العملِ هو كذا ، أيْ نتيجةُ العملِ هي كذا ، فما في هذهِ الآياتِ وأمثالِهَا ليس باعثاً وإنما هو الغايةُ أو النتيجةُ . فاللهُ تعالى بيّنَ أنَّ مقصودَهُ من هذا هو أنْ تكونَ عاقبتُهُ كذا . وهذا بخلافِ الآياتِ الدّالة على الباعثِ فإنَّ صيغتَهَا تدلُّ على أنَّ ما جاءَتْ به هو الباعثُ على الحكمِ والدافعُ لتشريعهِ ، فقولُهُ تعالى « كيْلا يكونَ على المؤمنينَ حرجٌ في أزواجِ أدعيائِهم » وقولُهُ تعالى : « كي لا يكونَ دُولةً بينَ الاغنياءِ منكم » وقولُهُ سبحانه وتعالى « لا يؤاخذُكُمُ اللهُ في اللّغوِ في أيْمانِكُمْ ولكن يؤاخذُكُمْ بما عقّدتُم الأيْمانَ » فإنَّ كلَّ آيةٍ من هذهِ الآياتِ تدلُّ صيغتُهَا على أنَّ المذكورَ فيها هو الباعثُ على الحكمِ وليس هو غايةَ الحكمِ . فكونُهُ لا يكونُ متداولاً بين الأغنياءِ هو سببُ تشريعِ اللهِ لهذا الحكمِ وليس هو مجردَ إخبارِ اللهِ تعالى عن غايتِهِ من تشريعِ الحكمِ وكذلك عدمُ الحرجِ في أزواجِ الأدعياءِ في الآيةِ الأولى وتعقيدُ الأيمان في الآيةِ الثالثةِ كلٌ منهما الباعثُ على تشريعِ الحكمِ وليس الغايةَ مِنْ تشريعِهِ .

هذا من حيثُ صيغةُ كلِّ آيةٍ من الآياتِ التي جاءت تبيّن السببَ الباعثَ على تشريعِ اللهِ لهذا الحكمِ . أمّا من حيثُ الواقعُ لكلٍّ من الغايةِ والباعثِ فهو أنَّ الغايةَ هي حكمةُ اللهِ وهي النّتيجةُ التي يمكنُ أن تنتجَ عن هذا الحكمِ ،

بخلاف الباعث فإنّه ليس النتيجة وإنما هو سببُ التشريع ، فهو موجودٌ قبل الحكم ومعه وليس هو نتيجةً له . فالله سبحانه وتعالى حين يقول ما يدل على أنّ غايته من شرع الحكم هي كذا يكون معنى هذا القول بيان مقصده لا بيان سبب تشريعه ، وحين يقول ما يدل على أنّ سبب تشريع هذا الحكم هو كذا يكون معنى هذا القول بيان الشيء الذي من أجله شرع الحكم ، وهناك فرقٌ كبيرٌ بين بيان السبب وبين بيان الغاية .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنّه ليس معنى أنْ يبيّن الله حكمته من تشريع حكمٍ ما ، هو أنّ هذه الحكمة أي الغاية لا بدّ أن تتحقق ، بل قد تتحقق وقد لا تتحقق ، فإذا بيّن الله سبحانه وتعالى حكمته من تشريع حكم فلا يعني أنّه يجبُ أن يتحقق مقصد الله الكريم من الحكم ، بل معناه فقط أنّ مقصده من الحكم هو أنْ ينتج عنه كذا . ولهذا قد تتحقق حكمة الله تعالى من الحكم وقد لا تتحقق . فمثلاً قوله تعالى : « ليَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » والمشاهد المحسوس أنّ الألوف من الناس حجّوا ولم يشهدوا أيّ منفعة لهم . وآية الخمر والقمار فإنّ كثيرين من ندامى الخمر ومن المقامرين لم يوقع الشيطان بينهم العداوة والبغضاء . ويقول الرسول (ص) « صوموا تصحّوا » وكثيرون من الناس صاموا ولم يصحّوا بل كثيرٌ من الناس إذا صام تضررت صحته . وهذا يدلّ على أن مقصود الله سبحانه وتعالى من أمرٍ يخبرُ عنه أو حكمٍ يشرّعه ليس ضرورياً بأن يتحقق ، بل هو إخبارٌ من الله تعالى عن مقصده هذا ، لا إخبارٌ بأنّه يجبُ أن يتحقق هذا فلا يصحّ أنْ يجعل مقصود الشارع هذا باعثاً على الحكم فلا يكون علّة له بل هو بيانٌ لحكمة الله سبحانه من الحكم ، ولو جاز أنْ يكون مقصود الشارع هذا في هذه الآيات باعثاً على الحكم أيْ علّة شرعية لكان إيقاعُ العداوة والبغضاء هو علّة تحريم الخمر والميسر ، فإذا وُجدتْ حُرما وإلاّ فلا ، ولكانت الصحّة هي علّة الصيام فإذا وُجدتْ

شُرِّعَ وإلاّ فلا ، ولكانَ شهودُ المنافعِ هو علّةَ الحجِّ فإن وُجِدَتْ وُجِدَ وإلاّ فلا وهكذا .. وهذا غيرُ صحيحٍ . ولذلكَ لا يكونُ مقصودُ الشّارعِ من الحكمِ أي غايتهُ باعثاً على الحكمِ وإنما هو حكمةُ اللهِ من الحكمِ والنّتيجةُ الّتي تحصلُ من تطبيقهِ . وعلى ذلكَ فإنَّ مقاصدَ اللهِ سبحانه من الأحكامِ الّتي بيّنَ غايتَهُ من تشريعِها هي حكمُ اللهِ عزَّ وجلَّ من هذه الأحكامِ وليست عللاً لها ، ولذلك لا يقاسُ عليها ولا يقاسُ على المعاني الّتي جاءت فيها ، وهي خاصّةٌ في كلِّ حكمٍ بعينهِ ولا تتعداهُ ، وقد تحصلُ وقد لا تحصلُ ، ولا علاقةَ لها بالعللِ الشّرعيّةِ ، ولا بالقياسِ : بل هي حكمةُ اللهِ من الحكمِ .

وممّا يجبُ أنْ يُعلَمَ أنَّ حكمةَ اللهِ من الحكمِ هي مقصدُهُ هو من تشريعهِ وغايتُهُ منه ، فلا بدَّ أن يبيّنَها الشّارعُ نفسُهُ حتى يُعرفَ أنّها غايتُهُ ، وهي لا تُعتبرُ مقاصدَ شرعيّةً حتى يأتي بها نصٌّ شرعيٌّ يأتي به الوحيُ من عندِ اللهِ تعالى ، إمّا لفظاً ومعنى ، وإما معنى ، والرسول (ص) يعبِّر عنه ، فاذا لم يأتِ بها نصٌّ قد جاء بهِ الوحيُ فلا يجوزُ أن تُعتبرَ من المقاصدِ الشرعيّةِ أيْ من حكمِ اللهِ تعالى . لأنَّ معنى كونِها مقصودَ اللهِ وحكمتَهُ من الحكمِ أو مِنَ الشّريعةِ هو أنّه تعالى هو الّذي قصدَها . ويستحيلُ عقلاً وشرعاً الإطّلاعُ على حكمةِ اللهِ إلا إذا أطلعَنَا الله تعالى عليها بنصٍّ بواسطةِ الوحيِ ، ولذلك يتحتّمُ أن يأتيَ بها نصٌّ جاء بهِ الوحيُ من اللهِ عزَّ وَجَلَّ .

ومن ذلك كلِّه يتبيّنُ أنَّ المقاصدَ الشرعيّةَ أيّاً كانت هي الغايةُ من تشريعِ الحكم ، أي النتيجةُ الّتي يمكنُ أن توجدَ منه ، ومهما يكنْ من أمر هذه النّتيجةِ فإنّها ليست علّةً شرعيّةً ، وإنما هي إخبارٌ من اللهِ تعالى . فتكونُ من قبيلِ الإخبار بأشياء لا بأحكامٍ ، فتأخذُ في النّصوصِ الشّرعيةِ

حكمَ القصصِ والأخبارِ والمواعظِ والإرشاداتِ ولا يصحُّ أن تكونَ غيرَ ذلكَ ، فلا تدخلُ في التّشريعِ ولا في استنباطِ الأحكامِ . . .

الاستدلال

أمّا معناهُ ، في اللغةِ ، فهوَ استفْعالٌ من طلبِ الدليلِ ، والطريقُ المُرْشِدُ إلى المطلوبِ . وأمّا في اصطلاحِ الفقهاء ، فإنّهُ يُطلَقُ تارةً على الدليلِ سواءٌ كانَ نصّاً أو إجماعاً أو غيرَهُ ، وتارةً على نوعٍ خاصٍ منْ أنواعِ الأدلّةِ فيما ظُنَّ أنّهُ دليلٌ صحيحٌ وليس كذلكَ ، وهو أربعةُ أنواعٍ :

النوعُ الأولُ : شُرّعَ لغيرِنا لا لَنَا . أي شرعُ من قبلنا ليس شرعاً لنا.

والدليلُ على ذلكَ : ١) أنّ النبيّ (ص) لمّا بعثَ معاذاً إلى اليمن قاضياً سألهُ : بمَ تحكم ؟ قالَ : بكتابِ اللهِ . قالَ : فإنْ لمْ تجِدْ ؟ قالَ : بسنّةِ رسولِ اللهِ . قال : فإنْ لمْ تجِدْ ؟ قالَ : أجتهدُ برأيي . ولم يذكُرْ شيئاً من كتبِ الأنبياء الاولينَ وسنَنِهِمْ . والنبي عليهِ السلام أقرّهُ على ذلكَ ودعا لهُ وقال: «الحمدُ للهِ الذي وفّقَ رسولَ رَسولِ اللهِ لما يحبّهُ اللهُ ورسولهُ» .

٢) لو كانَ النبيّ عليه السلامُ متعبّداً بشريعةِ مَنْ قَبْلَهُ ، لوجَبَ على النبيّ مراجَعَتُها وأنْ لا يتوقّفَ على نزولِ الوحيِ في أحكامِ الوقائعِ التي لا تخلو الشرائعُ الماضيةُ منها ، ولوَجَبَ أيضاً على الصحابةِ بعدَ النبي عليهِ السلامُ مراجعتها ، والبحثُ عنها والسؤالُ لناقليها عندَ حدوثِ الوقائعِ المُختَلَفِ فيها فيما بينهمْ كمسألةِ الحدّ والعولِ وحدّ الشربِ وغيرِ ذلكَ . كمراجعةِ الأخبارِ النبويّةِ في ذلكَ .

وبما أنّهُ لمْ يُنْقَلْ شيءٌ منْ ذلكَ ، عُلِمَ أنّ شريعةَ مَنْ تَقَدّمَ لا يَتَعَبّدُ بها إلاّ مَنْ شُرّعَتْ لهم .

٣) لو كانَ متعبّداً باتباعِ شرعِ مَنْ قَبْلَهُ إمّا في الكلّ أو البعض ،

لما نَسِبَ شيءٌ منْ شرعنا إليهِ على التقديرِ الأوّلِ ، ولا كلّ الشرعِ اليــه على التقاديرِ الثاني ، كما لا يُنْسَبُ شرعهُ عليهِ السلامُ إلى مَنْ هو متعبّد بشرعهِ من أمّتهِ ، وهو خلافُ الإجماعِ منَ المسلمينَ .

٤) إجماعُ المسلمينَ على أنّ شريعةَ النبيّ (ص) ناسخةٌ لشريعةِ مَنْ تقدّمَ ؛ فلو كانَ مُتَعَبّداً بها لكانَ مُقَرِّراً لها ومُخْبِراً عنها لا ناسخاً لها ولا مُشَرِّعاً .

النوعُ الثاني : مذهبُ الصحابةِ ليسَ منَ الأدلّةِ الشرعيّةِ . اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة عــلى غيره من المجتهدين إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً .

ويدلّ على ذلك ثلاثةُ أمورٍ :

١) قولهُ تعالى : « فإنْ تنَازَعتُمْ في شيءٍ فَردّوهُ إلى اللهِ والرّسول » فقد أوجبَ الرّدّ عندَ الاختلاف إلى اللهِ والرّسولِ ، فالرّدّ إلى مــذهبِ الصحابيّ تَرْكٌ للواجبِ وهو ممتنعٌ .

٢) اجتمعتِ الصحابةُ على جوازِ مخالَفَةِ كلٍّ واحدٍ من آحادِ الصحابةِ المجتهدينَ للآخرِ ، ولو كانَ مذهبُ الصحابةِ حُجّةً لمَا كانَ هذا الإجماعُ كذلكَ ، وكانَ الواجبُ على كلٍّ واحدٍ منهم اتباعَ الآخرِ وهو محالٌ .

٣) الصحابيّ المجتهدُ مُعَرّضٌ للخطإ ، وإذا تبيّنَ للمجتهدِ التّابــعِ خطؤهُ ، فلا يجوزُ لهُ متابعتهُ على الخطإ ولو كانَ صحابيّاً .

النوعُ الثالث : الاستحسان .

الاستحسانُ قدْ يُطْلَقُ على ما يميلُ إليهِ الإنسانُ ويهواهُ من الصّوَرِ والمعاني ، وإن كانَ مستقبحاً عندَ غيرِهِ ، وهو في اللغة استفْعــالٌ ؛ من الحسنِ . والخلافُ ليسَ قائماً على ذلكَ ، لاتفاقِ الأمّةِ على امتناعِ حكمِ المُجْتَهِدِ في شَرْعِ اللهِ تعالى بشهواتهِ وهواهُ من غيرِ دليلٍ شرعيٍّ .

وإنما الخلافُ فيما وراءَ ذلكَ .

وقد اختلفَ أصحابُ أبي حنيفةَ على تعريفه بحدِّه :

فمنهُم مَنْ قالَ : إنّهُ عبارةٌ عن دليلٍ ينقدحُ في نَفْسِ المجتهدِ لا يَقْدِرُ على إظهارِه ، لعدمِ مساعدَةِ العبارةِ لهُ . ومنهُم مَنْ قالَ : إنّهُ قَطْعُ المسألةِ عن نظائرها لما هُوَ أقْوَى . الخ . . .

والوجهُ في الكلامِ عليه أنّ ما يتَرَدَّدُ فيه بينَ أنْ يكونَ دليلاً محققاً أو وهْماً فاسداً ، فلا خلافَ في امتناعِ التمسّكِ به . وإن تحقّقَ أنّهُ دليلٌ منَ الأدلّةِ الشرعيّةِ ، فلا نزاعَ في جوازِ التمسّكِ به أيضاً . وإنما النزاعُ في تخصيصِه باسمِ الاستحسانِ عندَ العجزِ عنِ التعبيرِ عنهُ .

ومنهم مَنْ قالَ : إنّهُ عبارةٌ عنِ العدولِ عنْ موجبِ قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منهُ . ويخرُجُ منَ الاستحسانِ عندهمْ بالعدولِ عنْ موجبِ القياسِ إلى النصِّ منَ الكتابِ أوِ السنّةِ أوِ العادةِ .

١) أمّا الكتابُ فكما في قولِ القائلِ : ما لي صدَقَةٌ . فإنَّ القياسَ لزومُ التصدّقِ بكلِّ مالِه . وقد استُحْسِنَ تخصيصُ ذلكَ بمالِ الزّكاةِ . كما في قولِه تعالى : « خُذْ مِنْ أمْوَالِهِمْ صَدَقَةً » .

٢) وأمّا السنّةُ فكاستحسانِهِمْ أن لا قضاءَ على مَنْ أكَلَ ناسياً في نهارِ رمضانَ ، والعدولُ عن حُكْمِ القياسِ إلى قولِه عليهِ السلامُ لِمَنْ أكلَ ناسياً : « اللهُ أطْعَمَكَ وأسقاكَ » .

٣) وأمّا العادةُ فكالعدولِ عنْ موجبِ الإجاراتِ في تَرْكِ تقديرِ الماءِ المُسْتَعْمَلِ في الحمّامِ وتقديرِ المكثِ فيهِ ومقاديرِ الأجْرَةِ .

النوعُ الرابع : المصالح المرسلَة .

وهيَ المُعَبَّرُ عنها بالمناسباتِ المُرسَلَةِ . وقد اتفقَ الفقهاءُ على امتناعِ التمسّكِ بها وهو الحقّ ، إلاّ ما نقلَ عنِ الإمامِ مالكٍ رضيَ اللهُ عنهُ أنّهُ يقولُ بها ، معَ انكارِ أصحابِه لذلكَ عنهُ .

وإذا صحَّ النَّقْلُ عنهُ ، فالمفروضُ أنَّهُ لمْ يقُلْ بذلكَ في كلِّ مصلحةٍ ، بل فيما كانَ منَ المصالحِ الضروريَّةِ الكليَّةِ الحاصلَّة قطعاً ، لا فيما كان منَ المصالحِ غيرَ ضروريٍّ أو كليٍّ أو كانَ وقوعُهُ غيرَ قطعيٍّ . وذلكَ كما لو تَتَرَّسَ الكفَّارُ بجماعةٍ منَ المسلمينَ بحيثُ لوْ كَفَفْنَا عنهُمْ لغلبَ الكفَّارُ على دارِ الإسلامِ . واستأصلُوا شأفةَ المسلمينَ ، ولو رمَيْنا التُّرسَ وقتلناهمْ لاندفعَتِ المفسَدَةُ عنِ المسلمينَ كافَّةً بالتأكيدِ ، ولكنْ يلزَمُ منْ ذلكَ قَتْلُ مسلمٍ لا جريمةَ لهُ ، فالقتلُ وإن كانَ مناسباً في هـذهِ الصورةِ ، والمصلحَةُ ضرورية كليّة قَطْعيّاً ، ولكنْ لم يظهرْ منَ الشارعِ اعتبارُها ، ولا الغاؤها في صورةٍ منَ الصوَرِ .

ومثل قول رسولِ الله (ص) : « البيِّنَةُ على المدَّعي واليمينُ على مَنْ أنكر » ، يرونَ أنَّهُ لوِ ادَّعى أحدٌ على آخرَ مالاً وعجزَ عنِ الإثبات ، وطَلَبَ تحْليفَ المدَّعَى عليهِ اليمين ، فإنهُمْ لا يُوجبونَ تحليفَ المُدَّعى عليهِ ، إلاَّ إذا كانَ بينَهُ وبينَ المدَّعي علاقةٌ حتى لا يتَجرَّأَ السفهاءُ على الفضلاءِ فيدفعوهمْ إلى المحاكمِ بدعاوى كاذبةٍ .

القاعدة الكليّة

هيَ الحكمُ الكليّ (المنطبقُ على جزئيّاته) .

أمّا كونها حكماً فلأنها مستنبطة منْ خطابِ الشارعِ ؛ فهيَ مدلولُ ذلكَ الخطابِ نفسه ، وأما كونُهُ كُلّيّاً فلأنّهُ لم يُنْسبْ إلى لفظٍ منْ ألفاظِ العموم ، حتى يُقَالَ عنِ القاعدَةِ إنها حُكْمٌ عامٌّ كقوله تعالى : « وأحَلَّ اللهُ البَيْعَ » فإنّهُ مُنطبقٌ على جميع أنواع البيْعِ ، فهو حكمٌ عامٌّ ، أو كقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عليكمُ المَيْتَةُ » ينطبقُ على كلِّ ميتة فهو حكمٌ عامٌّ ،

بل القاعدةُ هي الحكم الكليّ الذي يكونُ قاعدةً كليّةً وهو نسبةُ حكمٍ إلى لفظٍ منَ الألفاظِ الكليّة ولذلك قيل عنه : كليّ .

وبناءً على ذلك يكونُ كلّ حكم داخل تحتَ مدلولِ هذا اللفظ جزئياً من جُزئيّات الحكمِ الكليّ لا فرداً من أفراده كقاعِدة « الوسيلة إلى الحرام حرَامٌ » وقاعِدة « ما لا يتمّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ » ففي هذه القواعد لم يُنْسَبِ الحكمُ الشرعيّ – وهو الحرمةُ – إلى لفظٍ عامٍ مثـــل « الميتةُ حرامٌ » بل إلى قاعدة كلية .

ومثلهُ البيعُ مباحٌ وإنما نُسِبَ إلى لفظٍ كليٍّ .

والقواعدُ الكليّةُ تُستَنْبَطُ من النصّ الشرعيّ كاستنباط أيّ حكم شرعيّ سواءٌ بسواء ، كان ذلك من دليل واحد ، أو من عِدّة أدلّة ، إلا أنّ الدّليلَ فيها يتضمّنُ معنى بمثابةِ العِلّةِ ، أو يتضمّنُ عِلّةً ، وهذا هو الذي يجعلُهُ مُنْطَبِقاً على جميع جُزئيّاته كقاعدة « الوسيلةُ إلى الحـــرامِ حرامٌ » .

فإذا لُوحِظتْ أدلّتُها تبيّنَ أن الدليلَ يدلّ على الحكم ويدلّ على شيء آخرَ مُرتّبٍ عليه أو ناتج عنه ، فيظهرُ حينئذٍ أنهُ بمثابةِ العِلّةِ فقوله تعالى – مثلاً – ولا « تَسُبّوا الذينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبّوا اللهَ عدواً بغَيْرِ عِلْمٍ » فالفاء في «يسبوا» أفادَتْ أنّ سبّهم للهِ ناشئٌ عن سبّكم ما يعبدونَ من دونِ الله ، فأفادَتْ هذا المعنى جُمْلَةً « ما يسبب » مسبّةَ اللهِ ، وهي حرام . فكأنها كانت عِلّةً ، فالنهيُ عن مسبّةِ الذين كَفَرُوا هو دليلُ الحكم ، وقد دلّ إلى جانب دلالَتِهِ على الحكم ، على شيء آخرَ مرتّب عليه حين قال « فيسبوا الله » فاستُنْبِطَتْ من هذه الآيةِ قاعدةٌ «الوسيلةُ إلى الحرام حرام » .

قاعدة الاستصحاب

المرادُ بالاستصْحاب إستصحابُ الحالِ ، وقد عرّفهُ علماءُ الأصولِ بأنّهُ عبارةٌ عن الحكم بثبوتِ أمرٍ في الزّمانِ الثّاني بناءً على ثبوتِهِ في الزّمانِ الأوّلِ أيْ هو ثبوتُ أمرٍ في الزمنِ الحاضرِ بناءً على ثبوتِهِ فيما مضى . فكلُّ أمرٍ ثبتَ وجودُهُ ثم طرأ الشكُّ في عدمِهِ فالأصلُ بقاؤُهُ ، فمَنْ تزوّجَ فتاةً على أنّها بكرٌ ثم ادّعى بعدَ الدخولِ عليها أنّهُ وجدَها ثيّباً لم يصدّقْ إلاّ ببيّنة . لأن الأصلَ وجودُ البكارةِ لأنّها ثابتةٌ من حينِ نشأتِها ، فوجودُها بكراً يستصحبُ ويحكمُ بأنها بكرٌ في الزمنِ الحاضرِ .

وهو في جميعِ الأمورِ استصحابُ الأصلِ . حتى يقومَ الدّليلُ على خلافه والاستصحابُ ليس دليلاً شرْعيّاً ، وإلا لاحتاجَ إثباتُهُ إلى حُجّةٍ قطعيّةٍ ولم تقمْ عليه حُجّةٌ قطعيّةٌ وإنما قاعدَةٌ شرعيّةٌ . أي حُكْمٌ شرعيٌّ فيكفي الدليلُ الظنيّ .

والدليلُ على أنّ الاستصحابَ قاعدةٌ شرعيّةٌ ثلاثةُ أمورٍ :

١ ـ أنّ الرسولَ (ص) قال : « نحنُ نحكمُ بالظاهرِ » . فإنّهُ وإن كان على صيغةِ الخبرِ ، لكنّ المرادَ بهِ الأمرُ ، فكأنّهُ قالَ : احكموا بالظاهرِ . والأمرُ بالظّاهرِ ما ثبتَ من حكمٍ في الزمنِ الماضي سواءٌ كانَ الوجودَ أو العدمَ . وسواءٌ كانَ الحلَّ أو الحرمةَ ، فإنّ هذا هو الظاهرُ منهُ وذلكَ مما لا خلافَ عليهِ .

فالحكْمُ يجبُ أنْ يكونَ بهذا الظاهرِ ، فإذا ادّعِيَ خلافُ الظاهرِ . فلا بدّ منْ دليلٍ يدلّ على هذا الادعاء ، وإلاّ بقِيَ ما كانَ عليهِ الشيءُ في الزمَنِ الماضي محلّ الحكمِ ، أي يبقى ما عليهِ الظاهرُ محلّ الحكمِ بالحديثِ .

٢ ـ إنّ الإجماعَ منْعَقِدٌ على أنّ الإنسانَ ، إنْ شكّ في وجودِ الطهارة

ابتداء ، لا تجوزُ لهُ الصلاةُ . ولو شكَّ في بقائها جازَتْ . وهذا هو عينُ الاستصحابِ ، إذ قد استُصْحِبَ عدم الطهارة الثابتة في الابتداء قطعاً .

فقطعتْ هذه الحالُ الشكَّ بإيجادها وعدمه ، واستصحبتْ حالةُ الطّهارَةِ الثابتُ وجودُها قطعاً ، فقطعت هذه الحالةُ الشكَّ بإزالتها وبقائها .

وهذا يعني استصحابَ الحالِ . فاستنبطَ من ذلكَ أنَّ ما كانَ ثابتاً قطْعاً لأمْرٍ يحكمُ بثبوتهِ لهُ حتى يقومَ الدليلُ على خلافهِ . لأنَّ الحكمَ الذي جرى الإجماعُ عليهِ يدلّ على ذلك .

٣ – إذا ما ثبتَ في الزمانِ الأوّلِ وجودُ أمرٍ أو عدمهِ ، ولمْ يظهرْ زوالهُ لا قطْعاً ولا ظنّاً ، فيلزمُ بالضرورةِ أن يحصُلَ الظنّ ببقائهِ كما كانَ والعملُ بالظنِّ واجبٌ .

فما تحقّقَ وجودُهُ أو عدمُهُ في حالةٍ منَ الأحوالِ يستلزمُ ظنّ بقائه . والظنّ حجّةٌ متّبَعَةٌ في الشرعيّاتِ إذِ الأحكامُ الشرعيّةُ مبنيّةٌ على غلَبَةِ الظنِّ ، وهذه القاعدةُ حكمٌ شرعيّ ، فيكفي فيها غلَبَةُ الظنِّ . وعليهِ فإنّ ما ثَبَتَ ولمْ يظهرْ زوالهُ ظُنّ بقاؤه .

قـاعدة الضرر

قاعدة الضرر تشملُ أمرين :

١) أحدهما : أن يكونَ الشيءُ ضارّاً ، ولم يرِدْ في خطابِ الشارعِ ما يدلّ على طلبِ فعْلهِ ، أو طَلَبِ تَرْكهِ أوِ التخييرِ فيهِ ، فيكونُ كونهُ ضارّاً دليلاً على تحريمهِ ، لأنّ الشارعَ حرّمَ الضررَ ، وقاعدتُهُ (الأصلُ في المضارّ التحريمُ) .

٢) ثانيهما : أنْ يكونَ الشارعُ قد أباحَ الشيءَ العامّ ، ولكن وجدَ في

أحدِ افرادِ ذلكَ المباحِ ضرراً ، فيكونُ كونُ ذلكَ الفرْدِ ضارّاً أو مؤدياً إلى ضررٍ دليلاً على تحريمِه ، لأنّ الشارعَ حرّمَ الفردَ من أفرادِ المباحِ ، إذا كانَ ذلكَ الفردُ ضارّاً ، أو مؤدياً إلى ضررٍ ، وقاعدته « كلّ فردٍ من أفراد المباحِ إذا كانَ ضارّاً أو مؤدّياً إلى ضررٍ حُرّمَ ذلكَ الفرْدُ وظلّ الأمرُ مباحاً » .

أمّا بالنسبةِ للقاعدةِ الأولى فالدليلُ قولهُ عليهِ الصلاةُ والسلام : « لا ضررَ ولا ضِرار في الإسلامِ » وقال : « من ضارّ أضرّ اللهُ بهِ ومن شاقَ شاقّ اللهُ عليهِ » . وهذه الأحاديثُ دليلٌ على أنّ القاعدةَ : « الأصلُ في المضارِّ هيَ من القواعدِ الشرعيّةِ » .

وأمّا بالنسبةِ للقاعدةِ الثانيةِ فإنّ دليلَها حديثٌ « لا تشربوا من مائِها شيئاً ولا تتوضّأوا منهُ للصلاةِ ، وما كانَ من عجينٍ عجنتموه فاعلفوهُ الإبلَ ولا تأكلوا منهُ شيئاً ولا يخرُجنّ أحَدٌ منكمْ الليلةَ إلاّ ومعهُ صاحبُهُ » ، فوجودُ الضررِ في بئرِ ثمود حرّمَ ماءهُ فقط ، ولكن كلّ الماءِ مباحٌ ووجودُ الضررِ في خروجِ الشخصِ منفرداً في تلكَ الليلةِ ، ومن ذلكَ المكانِ حرّمَ خروجَهُ مُنفَرِداً في الليلةِ نفسِها . ولكن ظلّ خروجُ الشخصِ منفرداً مباحاً في بقيّةِ الأماكنِ .

وجودُ الضررِ ، إذاً ، لم يحرّمْ ما أباحَهُ الشّرْعُ ، وإنما وجودُ الضررِ في ماءٍ معينٍ أو ليلةٍ معيّنَةٍ يحرّمُ ما حُرّمَ فقطْ ، ولكنْ يظلّ الأمْرُ مباحاً بالنسبةِ للبقيّةِ سواءٌ كانَ فعلاً أو شيئاً .

هذا إذا كانَ الفرْدُ المباحُ مضرّاً ، أمّا إذا كانَ يؤدي إلى ضررٍ فالدليلُ عليهِ ما روي أنّ رسولَ اللهِ (ص) أقامَ بتبوك بضعَ عشرةَ ليْلَةً لم يجاوزها ثمّ انصرفَ إلى المدينةِ ، وكانَ في الطريقِ ما يخرُجُ من وشلٍ يروي الرّاكب والرّاكبين والثلاثةَ بوادٍ يقالُ لهُ : « وادي المشقق » ، فقالَ رسولُ الله

(ص) : « من سبقنا إلى ذلك الوادي فلا يستقين منه شيئاً حتى نأتيه » ، فسبقه اليه نفر من المنافقين فاستقوا ما فيه ، فلما أتاه رسول الله (ص) وقف عليه ، فلم ير فيه شيئاً ، فقال : (من سبقنا إلى الماء هذا ؟) ، فقيل له : يا رسول الله . فلان وفلان . فقال : (أو لم أنههم أن لا يستقوا منه شيئاً حتى آتيه ؟ ثم لعنهم رسول الله عليه السلام ودعا عليهم) ففي هذا الحديث حرم الرسول شرب ذلك الماء القليل ، لأنه يؤدي إلى ظمإ الجيش . فالاستقاء من الماء مباح والاستقاء من ذلك المـــاء في ذلك الوادي ليس فيه ضرر . ولكن الاستقاء منه قبل حضور الرسول وتقسيمه بين الجيش أدى إلى حرمان الجيش ، أي إلى ضرر .

الاصطلاح والتقدير والعرف

الاصطلاح هو اتفاق جماعة على إطلاق اسم معين على شيء معين ، ومن ذلك اللغات والاصطلاحات الخاصة ، كاصطلاح أهل النحو وأهل الطبيعيات أو اصطلاح قرية أو قطر أو ما شاكل ذلك .

التقدير : هو التقديرات التي يتواضع الناس على اعتبارها كالأسعار والأجور ومقدار النفقات والمهور وما شاكل ذلك .

العرف : العرف في اللغة بمعنى المعرفة ، وبمعنى الشيء المعروف أي المألوف ، المستحسن ومنه قوله تعالى : « خذ العفو وأمر بالعرف » ، أي بالجميل من الأفعال ، ويطلق العرف ويراد به العادة المنتشرة بين جماعة معينة . والعرف في الأعمال لا في الألفاظ ولا في التقديرات للاشياء .

التعادل والترجيح

إذا تعارضتِ الأدلّةُ ولم يكن لبعضها مزيةٌ على البعض الآخر فإنّ هذا يُقالُ له التعادل . وإن كان لبعض الأدلّة مزيةٌ على البعضِ الآخرِ يقالُ له الترجيح . والترجيحُ في اللّغة التمييلُ والتغليبُ وفي اصطلاحِ الأصوليينَ تقويةُ أحدِ الدليلينِ على الآخرِ ليُعْمَلَ به .

والترجيحُ يختصّ بالادلّة الظنيّةِ ، أي بخبرِ الآحاد ولا يقَعُ في القطعيّات وقولهُ (ص) الذي يدلّ على الترجيحِ : « ألا أُخبركمْ بخيرِ الشهودِ ؟ فقيلَ : نعمْ . فقال : « أنْ يشهدَ الرجلُ قبلَ أنْ يستشهدَ » ، فإنّهُ معارضٌ لقولهِ (ص) : « ثمّ يفشو الكذبُ حتى يشهدَ الرجلُ قبلَ أن يستشهدَ » فيُحملُ الأوّلُ على حقّ الله تعالى ، والثاني على حقّ الإنسانِ .

الدليلُ النافي للحدّ مُرَجّحٌ على الدليلِ المُثْبتِ له ، فإذا وُجدَ دليلان أحدهما ينفي الحدّ ، والآخر يثبتُهُ بوضوح ، يُرَجّحُ الدليلُ النافي ، والدليل على ذلكَ ثلاثةُ أمورٍ :

١ ـ قولهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ : « ادرأوا الحدودَ بالشبهاتِ » ..

٢ ـ إنّ الحدّ ضررٌ والرسولُ عليهِ السلامُ يقولُ : « لا ضررَ ولا ضرار .

٣ ـ قولهُ (ص) « لئنْ يُخْطىءْ في العفوِ خيرٌ منْ أنْ يُخْطىءَ في العقوبةِ » .

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق

وهذهِ المقاصدُ تنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ :

١) ضروريّة .

٢) حاجية .

٣) تحسينيّة .

فالأولى لا بدّ منها في قيامِ مصالحِ الدينِ الضروريّةِ ، وإذا فُقِدَتْ لم تَستَقِمْ مصالحُ الدين والدنيا ومجموعُ الضروريّاتِ ثمانية وهيَ :

حفظ الدين ، حدّ المرتدّ ، والنفس ، عقوبة قتلِ العمدِ ، والنسل ، حد الزنى ، والمال ، حد السرقة ، والعقل ، حد شاربِ الخمر ، الكرامة الإنسانية ، حدّ القذفِ ، والمحافظة على الدولة ، حدّ أهلِ البغي ، والمحافظة على الأمن ، حد قطّاعِ الطرقِ .

الحاجيات

الحاجيّاتُ ما يُفْتَقَرُ إليهِ في رفعِ الضيقِ المؤدّي في الغالبِ إلى الحرَجِ والمشقّةِ اللاحقةِ بفوتِ المطلوبِ ، وهيَ جاريةٌ في العباداتِ والعاداتِ والمعاملاتِ والجناياتِ .

والرّخَصُ المخفّفَةُ بالنسبةِ إلى لحوقِ المشقّةِ والمرضِ والسفرِ في العباداتِ

وإباحةِ الصيدِ والتمتّعِ بالطيّباتِ مما هو حلالٌ في العاداتِ .

والقراضِ والمساقاةُ والسّلمُ في المعاملات .

والحكمُ بالقسامةِ وضرب الديةِ على العاقلةِ في الجناياتِ .

التحسينات

ومعناها الأخذُ بما يليقُ منْ محاسنِ العاداتِ ، وتجنّبُ الأحوالِ المدنّسةِ التي تأنَفُها العقولُ الرّاجِحَةُ ، ويجمعُ ذلكَ قسْمُ مكارمِ الأخلاقِ ، وهي

جاريةٌ في العبادات والعاداتِ والمعاملاتِ والجناياتِ . ففي العباداتِ ، كإزالةِ النجاسةِ ، والطهاراتِ كلِّها ، وسترِ العورَةِ ، والتقرّبِ بالنوافلِ والخيراتِ من الصدقاتِ والقرباتِ . وفي العاداتِ ، كآدابِ الأكلِ والشربِ ومجانبةِ المآكلِ النجسةِ والمستخبثاتِ والإسرافِ والإقتارِ . وفي المعاملاتِ ، كالمنعِ في بيعِ النجاساتِ وفضلِ الماءِ والكلإ .

وفي الجناياتِ ، كمنعِ قتلِ النساءِ والصبيانِ والرهبانِ في الجهادِ .

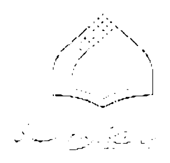
إن الشريعة لا تدلّ على المصالحِ ، وإنما كانت المصالح غايةً قصدهـا الشارعُ من تشريعِ الشريعةِ ككلّ . أمّا بالنسبةِ لكلِّ حكمٍ بعينهِ فقد يحقّق وقد لا يحقّق ، وقد يتحقّقُ من التمسّك به وحده ضررٌ للمسلمِ يُشاهدُ عياناً ، فمثلاً في مجتمعٍ رأسماليٍ كالمجتمع في البلادِ الإسلاميّةِ في هذه الأيام يُشاهدُ أنّ الرّبا وهو حرامٌ بالنصّ القطعيّ صار جزءاً من حياةِ البـلاد الاقتصاديّةِ ، والماليّة والتّجارية . فأيُّ تاجرٍ أو صانعٍ لا يتعاملُ بالربا في معاملاته يصيبهُ ضررٌ اقتصاديٌّ في تجارتـهِ وفي جميعِ معاملاتـهِ فيتحمّلُ في سبيلِ تمسّكه بدينهِ خسائرَ فادحةً ويكون كالقابضِ على الجمر ، فأين المصلحةُ في هذهِ الحالةِ وهو حكمٌ شرعيٌّ ، مع أنه لا خلاف في أنّ نتيجةَ الشّريعةِ هي جلبُ المصالحِ ودَرْءُ المفاسدِ ، ولكنّ هذا لا يعني أنّه نتيجةُ كلّ حكمٍ من أحكامـها .

وفرقٌ بينَ كونِ الشريعةِ دالّةً على المصالحِ ، وبينَ كونِ المصالح غاية من تشريع الشريعةِ .

والشريعةُ تدلّ على أفكارٍ وأحكامٍ ، بغضّ النظرِ عنْ كونها لمصالحِ العبادِ أمْ لا .

فالشريعةُ دلّتْ مثلاً على أنّ البَيْعَ حلالٌ ، والرّبا حرامٌ ، والجهاد فرضٌ وصدقَ التطوعِ مندوبٌ ، وإضاعةَ المال مكروهٌ ، وما شاكلَ ذلكَ . ولمْ تدلّ على أنّ عقْدَ المعاهداتِ مصلَحَةٌ وأنّ الكذبَ مَفْسَدَةٌ أو ما شاكلَ ذلكَ .

إنّها تدلّ على الحكْمِ ولا تدلّ على المصلَحَةِ أو عدمِها ، ولا يجوزُ جَعلُ المصلحةِ أو المَفْسَدَةِ محلّ اعتبارٍ في دلالةِ التشريعِ على الحكمِ .



* * *

اخفاق القيادتين الفكريتين
في حل مشاكل العالم
بالرغم مما يبدو من مظاهر تقدم القيادتين الفكريتين
الرأسمالية والشيوعية
وبالرغم مما لديهما من القوى المادية المسخرة لهما
في البر والبحر والجو
يمكننا أن نجزم بأنهما مخفقتان في حل مشاكل
العالم وتحقيق الطمأنينة للناس ،
وذلك بسبب نظرتيهما الى الكون والانسان والحياة .
تلك النظرة المادية التي لم تقم على العقل والتي
تخالف فطرة الانسان
بعكس القيادة الفكرية الاسلامية
التي كانت نظرتها الى الكون والانسان والحياة
قائمة على العقل ، ومتفقة مع فطرة الانسان ،
وكانت بذلك المبدأ الوحيد
الذي يملك بين جميع المبادئ فكرة كلية صحيحة عن الوجود كله.
وهو المبدأ الاسلامي
وقد انبثقت عن عقيدة الاسلام
انظمته التي لم ينهض العالم الاسلامي إلا على أساسها،
ولن يحصل استقرار في العالم الا بها .
فهذه الانظمة
ليست رأسمالية ولا ديمقراطية ولا اشتراكية ولا شيوعية
وانما هي
انظمة اسلامية عالمية
جاءت
لسعادة العالم كله

قَالَ اللهُ تَعَالَى :

« وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ، وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ . »

وَقَالَ تَعَالَى :

« فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا . وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ . »

وهذه لمحة موجزة عن نظام الحكم في الإسلام

الحَاكِمُ

من أهمِّ الأبحاثِ المتعلّقةِ بالحكمِ وأولاها وألزمِها بياناً معرفةُ مَــنِ الذي يرجعُ له اصدارُ الحكمِ ، أي مَنْ هو الحاكمُ لأنّ على معرفتِهِ يتوقفُ معرفةُ الحكمِ ونوعِهِ . وليس المرادُ بالحاكمِ هنا صاحبَ السّلطانِ . بل المرادُ بالحاكمِ مَنْ يملكُ اصدارَ الحكمِ على الأفعالِ والأشياءِ . لأنّ ما في الوجودِ من المحسوساتِ لا يخرجُ عن كونهِ أفعالاً للإنسانِ أو أشياءَ ليست من صُنعِ الإنسانِ ، ولمّا كانَ الإنسانُ بوصفِهِ يحيا في هذا الكونِ هو موضعَ البحثِ ، وكانَ اصدارُ الحكمِ متعلقاً به ومن أجله . فإنه لا بدّ من الحكمِ على أفعالِ الإنسانِ وعلى الأشياءِ المتعلّقةِ بها ، فمن هو الذي له وحدَهُ أنْ يُصدرَ الحكمَ على ذلك ؟ هلْ هوَ اللهُ أمِ الانسانُ نفسُهُ ؟ وبعِبارةٍ أخرى هل هو الشّرعُ ام العقلُ ؟ لأنّ الذي يعرّفنا أنّ هذا هو حكمُ الله هو الشّرعُ ، والذي يجعلُ الإنسانَ يحكمُ هو العقلُ ، فمن الّذي يحكمُ إذاً ؟

أمّا موضوعُ اصدارِ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء فهو الحسنُ والقبحُ لأنّ المقصودَ من اصدارِ الحكمِ هو تعيينُ موقفِ الانسانِ تجاه الفعلِ هلْ يفعلُهُ أم يتركُهُ أم يُخيّرُ بينَ تركِهِ وفعلِهِ ؟ وتعيينُ موقفِهِ تجاهَ الأشياء المتعلقةِ بها أفعالُهُ هل يأخذُها أم يتركُها أم يُخيّرُ بينَ الأخذِ والتركِ ؟ وكلٌّ هذا متوقفٌ على نظرتهِ للشيء هل هو حسنٌ أم قبيحٌ أم ليس بالحسنِ ولا بالقبيحِ ؟ ولهذا كان موضوعُ الحكمِ المطلوبِ هو الحسنُ والقبحُ ، فهل الحكمُ بالحسنِ والقبحِ هو للعقلِ أم للشّرع ؟ إذْ لا ثالثَ لهما في إصدارِ هذا الحكمِ .

والجوابُ على ذلك هو أنَّ الحكمَ على الأفعالِ والأشياء إمّا ان يكونَ من ناحيةِ واقعِها ما هو ؟ وإمّا من ناحيةِ ملاءمتِها لطبعِ الإنسانِ وميولهِ الفطريةِ ومنافرتِها لها ، وإمّا من ناحيةِ المدحِ على فعلِها والذمِّ على تركِها أي من ناحيةِ الثّوابِ والعقابِ . فيكونُ حكمُ الإنسانِ على الأشياء يتمثّلُ بثلاثِ جهاتٍ :

١) مِنْ حيثُ واقعُها ما هو ؟

٢) مِنْ حيثُ ملاءمتُها لطبعِ الانسانِ ومنافرتُها له .

٣) مِنْ حيثُ الثّوابُ والعقابُ أو المدحُ والذمُّ .

فأمّا الحكمُ على الأشياء من ناحيةِ واقعِها ومن جهةِ ملاءمتِها للطّبعِ ومنافرتِها له . فلا شكَّ أنَّ ذلكَ كلّهُ إنّما هو للانسانِ نفسه أيْ هو للعقلِ لا للشّرعِ ، فالعقلُ هو الّذي يحكمُ على الأفعالِ والأشياء في هاتينِ الناحيتينِ ولا يحكمُ الشّرعُ في أيٍّ منهما ، إذ لا دخلَ للشّرعِ فيهما . وذلكَ مثل : العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ ، فانّ واقعهما ظاهرٌ منه الكمالُ والنّقصُ . ومثل : إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركُهُ يهلكُ قبيحٌ ، فان الطّبعَ يميلُ لإسعافِ المشرفِ على الهلاك ، فهذا وما شاكلَهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطرتهِ وهو يشعرُ به ويدركُهُ ، ولذلكَ كان اصدارُ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء من هاتينِ الجهتينِ هو للانسانِ . فالحاكمُ فيهما هو الإنسانُ . أما الحكمُ على على الأفعالِ والأشياء من ناحيةِ المدحِ أو الذمِّ في الدنيا ، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرة فلا شكَّ أنّهُ لله وحدَهُ وليس للإنسان أي هو للشّرعِ ، وليس للعقلِ ، وذلك كحُسْنِ الإيمانِ وقبحِ الكفرِ وحسنِ الطّاعةِ وقبحِ المعصيةِ وهكذا . والعقلُ هو إحساسٌ وواقعٌ ومعلوماتٌ سابقةٌ ودماغٌ . فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوّماتِ العقلِ فإذا لم يحسَّ الإنسانُ بالشّيء لا يمكنُ لعقله أن يُصدرَ حكماً عليهِ لأنّ العقلَ مقيّدٌ حكمُهُ على الأشياء

بكونها محسوسةً ويستحيلُ عليه اصدارُ حكمٍ على غيرِ المحسوسات ، وكونُ الظّلمِ مما يُمدحُ أو يُذمُّ ليس مما يحسُّهُ الانسانُ لأنه ليس شيئاً يُحَسُّ . فلا يمكنُ أن يُعقلَ ، أي لا يمكنُ للعقلِ اصدارُ حكمٍ عليه وهو أي مدح الظلمِ أو ذمّهُ وإن كان يشعرُ الانسانُ بفطرته بالنّفرةِ منه أو الميلِ له ولكنّ الشعورَ وحده لا ينفعُ في اصدارِ العقلِ حكمَهُ على الشيء بل لا بدَّ من الحِسِّ . ولذلك لا يمكنُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الفعلِ او على الشّيء بالحسنِ أو القبحِ ، ومن هنا لا يجوزُ للعقلِ أن يُصدرَ حكمَهُ على الأفعالِ أو الأشياء بالمدحِ أو الذّمِ لأنّهُ لا يتأتّى له اصدارُ هذا الحكمَ ويستحيلُ عليه ذلك . ولا يجوزُ أن يُجعلَ اصدارُ الحكمِ بالمدحِ والذّمِ لميولِ الإنسانِ الفطريّةِ لأن هذه الميولَ تُصدرُ الحكمَ بالمدحِ على ما يوافقُها وبالذّمِ على ما يخالفُها . وقد يكونُ ما يوافقُها مما يُذمُّ كالزنا واللواطِ والاسترقاقِ وقد يكونُ ما يخالفُها مما يُمْدَحُ كقتالِ الأعداء والصّبرِ على المكارهِ وقولِ الحقِّ في حالاتِ تحقّقِ الأذى البليغِ .

ولذلك كان جعلُ الحكمِ للميولِ والأهواء خطأً محضاً . لأنّه يجعلُ الحكمَ خاطئاً مخالفاً للواقعِ ، علاوةً على أنّه يكونُ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ حسبَ الهوى والشهواتِ ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ للإنسانِ اصدارُ الحكمِ بالمدحِ والذمِّ ، فيكونُ الذي يُصدرُ حكمَهُ بالمدحِ والذمِّ هو اللهُ سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسانَ ، وهو الشّرعُ وليس العقل . وأيضاً فإنّه لو تُركَ للإنسانِ أن يحكمَ على الأفعالِ والأشياء بالمدحِ والذمِّ لاختلف الحكمُ باختلافِ الاشخاصِ والأزمانِ وليس في مقدورِ الإنسانِ أن يحكمَ عليها حكماً ثابتاً والمشاهَدُ المحسوسُ أنَّ الانسانَ يحكمُ على أشياء أنها حسنةٌ اليومَ ثمّ يحكمُ العكسَ غداً . ويكونُ قد حكمَ على أشياء أنها قبيحةٌ ثمَّ يعودُ فيحكمُ عليها نفسِها أنّها حسنةٌ . وبذلك يختلفُ الحكمُ على الشّيء الواحدِ ولا يكونُ حكماً

ثابتاً فيحصلُ الخطأُ في الحكمِ ، ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقلِ ولا للانسانِ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ . وعليه فلا بدَّ ان يكونَ الحاكمُ على افعالِ العبادِ وعلى الأشياء المتعلّقةِ بها من حيثُ المدحُ والذمُّ هو اللهَ سبحانَهُ وتعالى وليس الإنسانَ ،أي يكونُ الشّرعُ وليس العقلُ ، هذا من حيثُ الدّليلُ العقليّ على الحسنِ والقبحِ . أما من حيثُ الدّليلُ الشّرعيِّ فإنّ الشّرعَ التزمَ التحسينَ والتقبيحَ لأمرِه باتّباعِ الرسول (ص) وذمِّ الهوى ، ولذلك كان من المقطوعِ به شرعاً أن الحسنَ ما حسّنه الشّرعُ والقبيحَ ما قبّحهُ الشّرعُ من حيثُ الذمُّ والمدحُ ، والحكمُ على الأفعالِ والأشياء بالمدحِ والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الانسانِ منها . فهو بالنّسبةِ للأشياء يبيّنُ هل يجوزُ له أخذُها او يحرمُ عليه ، ولا يتصوّرُ غير ذلك من حيثُ الواقعُ . وبالنّسبةِ لأفعالِ الإنسانِ هل يُطلبُ منه ان يقومَ بها او يطلبُ منه ان يتركَهَا او يخيّرُ بينَ الفعلِ والتركِ . ولما كان هذا الحكمُ من هذه الجهةِ لا يكونُ إلا للشّرعِ لذلك يجبُ ان تكونَ احكامُ افعالِ الإنسانِ واحكامُ الاشياء المتعلقةِ بها راجعةً للشّرعِ لا للعقلِ

الشّريعةُ الإسلاميّةُ

لا تقعُ واقعةٌ ولا تطرأ مشكلةٌ ولا تحدثُ حادثةٌ إلاَ ولها حكمٌ . فقد أحاطتِ الشّريعةُ الاسلاميّةُ بجميعِ أفعالِ الانسانِ إحاطةً تامّةً شاملةً ، فلم يقعْ شيءٌ في الماضي ولا يعترضُ شيءٌ في الحاضرِ ولا يحدثُ شيءٌ في المستقبلِ إلاَ وله حكمٌ في الشّريعةِ الاسلاميّةِ . قالَ اللهُ تعالى « ونزّلْنَا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلِ شيءٍ » وقالَ تعالى « أليومَ أكملتُ لكمْ دينكم» فالشريعةُ لم تهملْ شيئاً من أفعالِ العبادِ مهما كان ، فهي إمّا أن تُنْصَبَ دليلاً له بنصٍ من القرآنِ والحديثِ . وإمّا أن تضع أمارةً في القرآن

والحديث تنبّه المكلّفَ على مقصدِها فيه وعلى الباعثِ على تشريعه لأجلِ ان ينطبقَ على كلٍّ ما فيه تلك الامارةُ او هذا الباعثُ . ولا يمكنُ شرعاً ان يوجدَ فعلٌ للعبدِ ليس له دليلٌ او أمارةٌ تدلّ على حكمِه لعمومِ قولِه « تبياناً لكلّ شيءٍ » وللنصّ الصّريحِ بأنّ اللهَ قد أكملَ هذا الدّينَ فإذا زعمَ أحــدٌ أنّ بعضَ الوقائعِ خاليةٌ من الحكمِ الشّرعيّ فإنّه يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنه الكتابُ وأنّ هذه الشريعةَ لم يكملها الله تعالى بدليلِ وجودِ فعلٍ لم يذكرْ حكمهُ فهي شريعةٌ ناقصةٌ . هذا الزعمُ معارضٌ لنصّ القرآنِ . ولذلك يكونُ زعماً باطلاً حتى لو وُجدتْ آحاديثُ عن الرّسولِ (ص) تتضمّنُ هذا المعنى أي وجودَ بعضِ أفعالِ العبادِ لم تأتِ الشّريعةُ بحكمٍ له فإنّ مثلَ هذه الأحاديثِ تُردُّ درايةً لمعارضتِها لنصّ القرآنِ القطعيّ الثبوتِ والدلالةِ لأنّ آيةَ « تبياناً لكلّ شيءٍ » وآيةَ « أكملتُ لكل دينَكُمْ » قطعيّةَ الثبوتِ . قطعيّةُ الدلالةِ ، فأيّ خبرِ آحادٍ يعارضُها يُردُّ درايةً ولهذا لا يحق لمسلمٍ بعد التفقّهِ في هاتينِ الآيتينِ القطعيّتينِ ان يقولَ بوجودِ واقعةٍ واحدةٍ من أفعالِ الانسانِ لم يبيّن الشّرعُ لها محلّ حكمٍ ولا بوجهٍ من الوجوه .

الخـِـلافةُ

الخلافةُ هي رئاسةٌ عامّةٌ للمسلمينَ جميعاً في الدنيا لإقامةِ أحكامِ الشريعةِ الإسلاميّةِ وحملِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ إلى العالمِ ، وهي عينُها الأمامةُ . فالإمامةُ والخلافةُ بمعنىً واحد وإقامةُ خليفةٍ فرضٌ على المسلمينَ كافّةً في جميعِ اقطارِ العالمِ والقيامُ به كالقيامِ بأيِّ فرضٍ من الفروضِ الـتي فرضها اللهُ على المسلمينَ والتّقصيرُ في القيامِ به معصيةٌ من اكبرِ المعاصي يعذّبُ الله عليها أشدّ العذابِ .

والدّليلُ على وجوبِ إقامةِ الخليفةِ على المسلمينَ كافّةً ، السّنّةُ والاجماعُ

أما السنّةُ فقد رُوِيَ عن رسولِ الله (ص) أنّه قالَ « من ماتَ وليس في عنقه بيعةٌ ماتَ ميتةً جاهليّةً » وعن ابن عباسٍ عن رسولِ الله (ص) قالَ : « من كَرِهَ من أميرٍ شيئاً فليصبر عليه فإنّه ليس أحدٌ من الناسِ خرجَ من السلطانِ شبراً فماتَ عليه إلا ماتَ ميتةً جاهليّةً » . وأمّا اجماعُ الصحابةِ فإنّهم اجمعوا على لزومِ اقامةِ خليفةٍ لرسول الله (ص) . بعد موته وأجمعوا على اقامة خليفة لأبي بكرٍ ثم لعمرَ ثم لعثمانَ ثم لعليٍّ بعد وفاة كلٍّ منهم . فالصّحابةُ كلُّهم أجمعوا طوالَ حياتِهم على وجوبِ نصبِ الخليفةِ ومع اختلافِهم على الشّخصِ الذي يُنتخَبُ خليفةً فإنّهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامةِ خليفةٍ . على أنّ اقامةَ وتنفيذَ احكامِ الشّريعةِ الإسلاميّةِ في جميعِ شؤونِ الحياةِ الدنيا والأخرى فرضٌ على المسلمينَ بالدّليلِ القطعيِّ الثبوتِ، القطعيِّ الدلالةِ ، ولا يمكنُ ان يتمَّ ذلك إلا بحاكمٍ ذي سلطانٍ أي بخليفةٍ للمسلمين .

الخليفةُ الزماني

الخليفةُ هو الذي ينوبُ عنِ الأمّةِ في السّلطانِ ، وفي تنفيذِ الشرْعِ . والطريقةُ التي يُنَصَّبُ فيها الخليفةُ يجبُ أنْ تمرّ في ثلاثِ مراحلَ :

١) يحصرُ الأعضاءُ المسلمونَ في مجلسِ الشورى المرشحينَ لهذا المنصبِ ، ثمّ تُعلَنُ أسماؤهمْ ، ويُطْلَب منَ الأمّةِ انتخابُ واحدٍ منهُمْ .

٢) تُعلَنُ نتيجةُ الانتخابِ لمنْ نالَ أكثرَ الأصواتِ .

٣) يبادرُ المسلمونَ جميعاً لمبايعَةِ مَنْ نالَ أكثريّةَ الأصواتِ ؛ ويُصبِحُ خليفةً ويُقْسِمُ على العملِ بكتابِ الله وسنّةِ رسولهِ ، ولا يجوزُ أنْ تبقى الأمّةُ ثلاثةَ أيّامٍ بدونِ انتخابِ خليفةٍ .

نظام الحكم في الإسلام

يقومُ نظامُ الحكمِ في الإسلامِ على أربعِ قواعدَ :

١ ـ السيادةُ للشرْعِ .

٢ ـ السلطانُ للأمّةِ .

٣ ـ نصْبُ خليفةٍ واحدٍ « فرض على المسلمين » .

٤ ـ للخليفةِ وحدَهُ حقّ تبنّي الأحكامِ الشرعيّةِ .

ويكونُ الحكمُ مركزياً والإدارة لا مركزيّةً .

كما أنّ جهازَ الدّولةِ يقومُ على سبْعةِ أركانٍ :

١ ـ الخليفةُ .

٢ ـ المعاونونَ .

٣ ـ الوُلاةُ .

٤ ـ القضاةُ .

٥ ـ الجيشُ .

٦ ـ الجهازُ الإداريّ .

٧ ـ مجلسُ الشورى .

مجلس الشورى

مجلس الشورى : يتكوّنُ ممّنْ يمثّلُونَ النّاسَ في الرّأي ؛ ليكونوا مستشاري الخليفةِ ، والعضو في مجلسِ الشورى يُنْتَخَبُ انتخاباً ، ولا يجوزُ أنْ يعيّنَ تعييناً .

ويحقّ لكلٍّ من يحملُ التابعيّةَ ، إذا كان بالغاً عاقلاً أن يكونَ عضواً في مجلسِ الشورى ، وفي إنتخابِ أعضائه ، سواءٌ كان مسلماً أو غيرَ مسلمٍ ، رجلاً أم امرأة .

صلاحيّاتُ مجلسِ الشّورى تتلخّصُ بأربعةِ أمورٍ :

أولاً : أن يكونَ رأيُه ملزماً في السياسة الداخليّة كالتعليمِ والصحّةِ والاقتصادِ والحكمِ ونحوها ، ولا يكون رأيُه ملزماً في السياسةِ الخارجيّةِ والماليةِ والجيش . كما يحقُّ له مناقشةُ الأعمالِ التي تحصلُ في الدّولةِ والمحاسبةَ عليها جميعها ، ورأيُه مُلزِمٌ إن لم يخالفِ الشّرعَ .

ثانياً : لمجلسِ الشورى حقُّ إظهارِ عدمِ الرضى من الولاةِ او المعاونينَ ويكون رأيُه ملزماً ، وعلى الخليفة عزلُهم في الحال .

ثالثاً : لمجلسِ الشّورى الحقُّ في مناقشةِ الأحكام المستجدّةِ التي يريدُ الخليفةُ أن يتبنّاها ، ولكن رأيَهُ في هذه الحالةِ غيرُ ملزمٍ .

رابعاً : لمجلسِ الشّورى حقُّ حصرِ المرشحينَ للخلافةِ ، ورأيُهُ في ذلك مُلزِمٌ .

صلاحيات الخليفة

هو الذي يجعلُ الأحكامَ الشرعيّةَ نافذةً بعدَ تبنّيها ، وهو المسؤولُ عن سياسةِ الدولةِ ، ويتولى قيادةَ الجيشِ ، وعقْدَ المعاهداتِ وتعيينَ السّفراء والمعاونينَ والولاةَ وعزلَهُمْ ، وهمْ جميعاً مسؤولونَ أمامَهُ ، كما أنهمْ مسؤولونَ أمامَ مجلسِ الشورى .

وهو الذي يُعيّنُ ويعزلُ قاضي القضاة ومديري الدوائرِ وقوّادَ الجيشِ وأمراءَ ألويتهِ ، وهمْ جميعاً مسؤولونَ أمامَهُ ، وليسوا مسؤولينَ أمامَ مجلسِ الشورى .

وهو الذي يتولى وضعَ ميزانيةِ الدولةِ « وترتيبها » ، وجعلها نافذةً ، دونَ رجوعٍ إلى مجلسِ الشورى .

وليسَ للخلافةِ مُدّةٌ محدودةٌ ، فما دامَ الخليفةُ محافظاً على الشرْعِ مُنفّذاً لأحكامهِ يبقى ، وإنْ خالفَ الشّرْعَ أو عجزَ عنِ القيامِ بشؤونِ الدولةِ وجبَ عزلُهُ حالاً ، ويُصبحُ المسلمونَ في حلٍّ منْ بَيْعَتِهِ . ومحكمةُ المظالمِ هيَ التي تقرّرُ ذلكَ .

المُعاوِنونَ «الهيئةُ التنفيذيّة»

يُعيّنُ الخليفةُ معاونينَ لهُ ليتَحمّلُوا مسؤوليّةَ الحكْمِ ، وهـم الهيئَةُ التنفيذيّةُ ، ويُشترَطُ فيهمْ أنْ يكونوا رجالاً بالغينَ عاقلينَ مسلمين عدولاً . ولا يُخصّصُ كلّ معاونٍ بدائرةٍ منَ الدوائرِ ، وبقسم خاص من الأعمالِ ، ولا يُباشرونَ الأمورَ الإداريةَ . ويكونُ إشرافها بمجموعها على الجهازِ الإداريّ .

الجهازُ الإداريّ

الإدارة تكون لامركزيّة

ويُعيّنُ لكلِّ مصلحةٍ من مصالحِ الدولةِ مديرٌ يتولى إدارتَها ، ويكونُ مسؤولاً عنها مباشرةً . ولهؤلاءِ المدراءِ صلاحيّةُ تعيينِ موظفي دوائرهِمْ ونَقْلِهم وتأديبهم وعزلِهم ، ضمن الأنظمةِ الإداريّةِ ؛ وهؤلاء الموظفونَ مسؤولون أمامَ مديرِ دائرتِهِمْ .

ولكلٍّ مَنْ يحمِلُ التابعيّةَ وتتوفّرُ فيهِ الكفايةُ ، رجلاً كانَ أو امرأةً ،

مسلماً أو غيرَ مسلمٍ . أنْ يُعَيّنَ بوظيفةِ مديرٍ للإدارةِ في الجهازِ الإداريّ ، وأنْ يكونَ موظفاً فيه .

كما أنّ سياسةَ الجهازِ الإداريّ يجبُ أنْ تقومَ على البساطةِ في النظام والإسراعِ في إنجازِ الأعمالِ والكفايةِ فيمنْ يتولّونَ الإدارةَ .

الوُلاة

تُقَسّمُ البلادُ التي تحكمُها الدولةُ إلى وحداتٍ ، وتسمّى كلّ وَحْدَةٍ ولايةً ، والولايةُ تُقَسّمُ إلى وحداتٍ تُسمّى كلّ وحدةٍ منها عمــالة ، ويسمّى كلّ مَنْ يتولى الولايةَ والياً ، ومَنْ يتولى العمالَةَ عاملاً .

صلاحية الوالي

للوالي صلاحيّةُ الحكْمِ والإشرافِ على أعمالِ الدوائرِ في ولايتــهِ نيابةً عنِ الخليفةِ . ما عدا الماليّةَ والقضاءَ والجيشَ ، ولهُ حقّ إصدارِ الاوامر للشرطةِ لتنفيذِها . ويكونُ في كلِّ ولايةٍ مجلسٌ مُنْتَخَبٌ منْ أهلِها يرأسُهُ الوالي ، وتكونُ لهذا المجلسِ صلاحيّةُ المشاركةِ في الرّأي وفي الشؤونِ الإداريّةِ لا في شؤونِ الحكْمِ .

كما أنّهُ يُشْتَرَطُ فيمنْ يُعيّنُ والياً أنْ يكونَ رجلاً مُسلِماً بالغــاً عاقِلاً عَدْلاً .

القُضَــاة

يُعيّنُ الخليفةُ قاضياً للقضاةِ منَ الرجالِ المسلمينَ العدولِ منْ أهْــلِ الفِقْهِ ، ولقاضي القضاةِ صلاحيّةُ تعيين القُضاةِ وتأديبِهِمْ وعزْلِهِمْ .

أمّا باقي موظّفي المحاكمِ فمرْتبطونَ بمديرِ الدائرَةِ التي تتولى إدارةَ شؤونِ المحاكم .

والقُضاةُ ثلاثةُ أقسامٍ :

قسمٌ للفصلِ في الخُصوماتِ بينَ النّاسِ في المعاملاتِ والعقوباتِ مــنَ المسلمينَ العدولِ الفقهاء .

وقسمٌ للفصْلِ في مخالفاتِ الأمورِ التي تضرّ حقّ الجماعةِ وتحتاجُ إلى سرعةِ الفَصْلِ والتنفيذِ العاجلِ بشرْطِ أنْ يكون عَدْلاً منْ أهْلِ الفِقْهِ ؛ يسمّى « المحتسب » .

والقسم الثالث لِرَفْعِ النزاعِ الواقعِ بينَ الناسِ والدولةِ أو أحدِ موظفيها ، وللفصل في معنى نص منْ نصوصِ التشريعِ ، وفي شرعيّةِ موادّ الدستورِ ودستوريّةِ القوانين وشرعيّتِها . ويُشْتَرَطُ أنْ يكونَ مــنَ الرجــال المسلمينَ العدولِ ومنَ أهلِ الفِقْهِ والاجتهــادِ ، ويُسمّونَ قضــاةَ المظالمِ .

ولا يحقّ للخليفةِ ، ولا لقاضي القُضاةِ ، عَزْلُ أيّ قاضٍ منْ قُضاةِ محكمةِ المظالمِ ، وعزلهُ منْ صلاحيّةِ محكمةِ المظالم نَفْسِها تقررهُ حسبَ الشرعِ بحكمٍ شرعيٌّ .

الجيش

الجهادُ فرْضٌ على المسلمينَ ، والتجنيدُ ، للتدريبِ عليهِ ، إجْباريّ .

الجيش قسمان

قسمٌ احتياطيّ : ويمثله جميعُ القادرينَ على حمل السلاحِ .

وقسمٌ دائمٌ في الجنديّة ، تُخصّصُ لهُمْ رواتبُ ، كالموظفينَ ، من ميزانيّةِ الدولة . والقوّةُ المسلّحةُ قوّةٌ واحدةٌ هيَ الجيشُ ، وتختار منها فرقٌ خاصّةٌ وتُنَظّمُ تنظيماً خاصّاً ، هي الشرطَةُ .

صلاحية الشرطة

يُعْهَدُ للشرطَةِ حفظُ النظامِ والإشرافُ على الأمْن الداخليّ ، والقيامُ بجميع النواحي التنيفذيّةِ .

• • •

كان الرسولُ (ص) يُرْسِلُ الولاةَ من امثل من دخلوا في الإسلامِ ، وكان يأمرهم بتلقينِ الدين للذين أسلموا ، وبأخذِ الصدقاتِ منهم ، ثم يسند إلى الوالي في كثيرٍ من الأحيانِ جبايةَ الأموالِ ، ويأمره ان يبشرَ الناس بالخير ، ويعلّمَهُمُ القرآنَ ، ويُفَقّهَهُمْ في الدينِ ، ويوصيه ان يلين للناس في الحقّ ويشتدّ عليهم في الظلم ، وأن يأخذ خمس الأموالِ وما كتب على المسلمين في الصَّدَقَاتِ . وان من اسلم إسلاماً خالصاً من نفسه ودان بدين الإسلام فانه من المؤمنين ، له مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم ، ومن كان على نصرانيته او يهوديته فانه لا يفتّن عنها . ومما قاله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن : « انك تقدم على قوم اهل كتاب ، فليكن اول ما تدعوهم إليه عبادة الله تعالى ، فاذا عَرَفُوا اللهَ تعالى فاخبرهم ان الله تعالى فرض عليهم زكاةً تؤخذ من أغنيائهم ، وترد على فقرائهم . فان هم أطاعوا لذلك

فخذ منهم ، وتَوقَّ كرائمَ أموالهِم ، واتّقِ دعوةَ المظلوم فانه ليس بينَها وبينَ اللهِ حجاب » .

وكان (ص) يكشفُ عن حالِ الولاةِ والعمال ، ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم . وقد عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وفـــد عبد قيس شكاه . وكان (ص) يستوفي الحساب مـــن العمال ، ويحاسبُهُم على المستخرجِ والمصروف . وقـــد استعمل رجلاً على الزكاةِ فلما رجعَ حاسبه ، فقال : هذا لكم ! وهذا أهْدِيَ لي ، فقال النبي : ما بالُ الرجل نستعملُهُ على العمل بما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدِيَ إلي : افلا قعد في بيتِ أبيهِ وأمّهِ ، فننظر أيهدى إليه أم لا ، وقال من استعملنـــا على عمل ورزقناه رزقاً فما أخذ بعدَ ذلك فهو غلول » . وشكا اهل اليمـــن من تطويل معاذ في الصلاةِ فزجره وقال : من أمَّ في الناسِ فليخفف . وكـــان (ص) يولي قضاةً يقضون بين الناسِ كما أنّهُ كان يعنى بالمظالم فقد وَجّهَ راشدَ بن عبد الله اميراً على القضاء والمظالم وجعل له صلاحيةَ النظر فـــي قضايا المظالم .

وكان (ص) يديرُ مصالحَ الناس ويعين كتاباً لادارةِ هـذه المصالـحِ ، وكانوا بمقامِ مديري الدوائرِ ، فكان علي بن أبي طالـب (ع) كاتب العهود إذا عاهد ، والصلح إذا صالح ؛ وكان الحارث بن عوف المري على خاتمه ، وكان معيقب بن أبي فاطمة كاتباً على الغنائم ، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز ، وكان الزبير بن العوام يكتب أموال الصـــدقات . وكان المغيرة بن شعبة يكتب المداينات والمعاملاتِ ، وكان شرحبيل بـــن حسنه يكتب التوقيعاتِ إلى الملوك ، وكان يعيّنُ لكلٍّ مصلحةٍ من المصالحِ كاتباً ، أي مديراً ، مهما تعددت هذه المصالحُ . وكان (ص) كثـــير المشاورة لأصحابه ، وما انفك عن استشارة أهـــلِ الرأي والبصيرةِ ، ومن

شهدَ لهم بالعقلِ والفضلِ ، وابانوا عن قوةِ ايمــان . وتفانٍ في بثّ دعوةِ الإسلامِ ، وكانوا سبعةً عن الأنصار ، وسبعــةً عن المهــاجرين ، منهم حمزةُ وعليّ وجعفر وأبو بكر وعمر وابن مسعود وسلمان وعمار وحذيفة وابو ذر والمقداد وبلال ، وهؤلاء كانوا بمثابة مجلس الشورى . ثم كان له معاونون ، وكان (ص) يقوم باعمالِ رئيسِ الدولةِ منذ أنْ وصل إلى المدينة حتى وفاته . وقد أجمع الصحابة ، من بعده ، على اقامة رئيس للدولة ، يكون خليفة للرسول . وهكذا اقام الرسول جهاز الدولــة كاملاً في حياتِـهِ ، وتبعه الخلفاء الراشدون على السَنَنِ ذاته ...

الإسلام يساوي بين جميع المواطنين

يرى الإسلامُ أن الذين يحكمُهُـمْ هـم وَحـْدَةٌ انسانيةٌ بغضٍّ النظـر عن الطائفةِ والجنسِ ، فلا يشترط فيهم إلا التابعيـةَ ، لا توجــد في الإسلامِ الأقلياتُ ، بل جميعُ الناسِ ، باعتبارِ إنساني هم رعايا ما داموا يحملــونَ التابعية ، وكلّهم يتمتعُ بالحقوقِ التي قررها الشرع ، سواء أكان مسلمــاً أو غير مسلم ، وكل من لا يحمل التابعية يحرم من هذه الحقوقِ ولــو كان مسلماً .

هذا من حيثُ الحكمُ ورعايةُ الشؤون . أما من حيث تطبيقُ احكــام الإسلامِ فانه يأخذ بالناحيةِ التشريعيةِ القانونيةِ لا الناحيةِ الروحيةِ ، ذاكَ أن الاسلامَ ينظرُ للنظّام المطبقِ عليهم باعتبارِ تشريعي قانونيٍّ ، لا باعتبارِ دينيٍّ روحي .

فالذين يعتنقــون الإسلام يكــون اعتناقُـهُـمْ لـه واعتقادُهُـمْ بهِ هـو الذي يلزمهُـمْ بجميعِ احكامِـهِ ، لأنَّ التسليمَ بالعقيدةِ تسليمٌ بجميعِ

الأحكام المنبثقة عنها ، فكان اعتقادهم ملزماً لهم بجميع ما أتت به هذه العقيدة إلزاماً حتمياً .

ثم إن الاسلام جعل المسلمين يجتهدون في استنباط الأحكام ، وبطبيعة تفاوت الأفهام حصل الاختلاف في فهم الأفكار المتعلقة بالعقائد وفي كيفية الاستنباط ، وفي الأحكام والآراء المستنبطة ، فادى ذلك إلى وجود الفرق والمذاهب . وقد حث الرسول (ص) على الاجتهاد وبين ان الحاكم إذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد وإذا أصاب فله أجران اثنان .

فتح الاسلام إذاً باب الاجتهاد ، ولذلك لم يكن عجيباً ان يكون هنالك اهل السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، ولم يكن غريباً ان يكون هنالك الجعفرية والشافعية والزيدية والحنفية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المذاهب الإسلامية . وجميع هذه الفرق والمذاهب الإسلامية تعتنق عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية ؛ وجميع هؤلاء مخاطبون باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه ، ومأمورون باتباع الحكم الشرعي لا اتباع مذهب معين .

أما المذهب فهو معين للحكم الشرعي يقلده غير المجتهد حين لا يستطيع الاجتهاد . هو يأخذ هذا الحكم بالاجتهاد إن كان قادراً عليه ، وبالاتباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد . وعلى ذلك فان جميع الفرق والمذاهب التي تعتقد العقيدة الإسلامية تطبق على أتباعها أحكام الإسلام .

وعلى الدولة ألا تتعرض لهذه الفرق الإسلامية ، ولا لاتباع المذاهب الفقهية ، ما دامت لا تخرج عن عقيدة الإسلام . والمسلمون مطالبون بجميع أحكام الإسلام ، إلا أن هذه الأحكام منها ما هو قطعي ليس فيه إلا رأي واحد كتحريم الربا ووجوب الزكاة ، وكون الصلوات المفروضة خمساً ، وما شاكل .

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ واراء قد اختلف المسلمون في فهمها . فهمها كلُّ مجتهد خلافَ فهم الآخر ، مثل صفاتِ الخليفة وإجارة الأرضِ ، وتوزيع الإرثِ وغير ذلك ، فهذه الأحكامُ المختلفُ فيها يتبنى الخليفة رأيـاً منهـا فتصبح طاعته واجبةً على الجميع .

ولكن العبادات لا يتبنى الخليفة منها شيئاً لأن تبنيه في العباداتِ يجعـلُ المشقـةَ على المسلمين في عباداتهم ، ولذلك لا يأمر برأي معيّن في العقائد مطلقاً ، ما دامت العقيدة التي يعتقدونها إسلامية ، ولا يأمر بحكمٍ معينٍ في العبادات ما عدا الزكاة . ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية ، وفيمـا عـدا ذلك يتبنى في جميع المعاملات ، كالإجارة والبيع والنفقة والشركة الخ ..

وفي العقوبات جميعها من حدودٍ وتعزير .

نعم ، ان الخليفة ينفذ أحكامَ العباداتِ فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطرَ في رمضانَ ، كما ينفذُ سائرَ الأحكامِ سواءً بسواء ، وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة ، لأن وجوبَ الصلاةِ ليس مجالَ اجتهادٍ ولا يعتبر تبنياً وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع . ويتبنى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يلزم الناسَ بالعملِ به . هذا بالنسبة للمسلمين .

وأما غير المسلمين ، فيتركون وما يعتقدون وما يعبدون ، فيسيرون في أمور الزواج والطلاق حسب اديانهم ، وتعين الدولة لهم قاضياً منهم ، ينظر في خصوماتهم في محاكم الدولة . أما المطعومات والملبوسات فإنهم يعاملون بشأنها حسبَ أحكام دينهم ضمن النظامِ العام . وأما المعاملاتُ والعقوباتُ فتنفذُ على المسلمين وغير المسلمين سواءً بسواء ، من غير تمييز أو تفريق على اختلاف اديانهم واجناسهم ومذاهبهم ، فهم جميعاً مكلفون باتباع الاحكامِ والعملِ بها . غير أنَّ تكليفَهُمْ بذلك إنما هو من ناحيةٍ تشريعيّة قانونية ،

لا من ناحية دينية روحية ؛ فلا يجبرون على الاعتقاد بها ، لأنهم لا يجبرون على الإسلام ، قال تعالى « لا إكراه في الدين » ونهى الرسول (ص) عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم .

السّياسة الحربيّة في الإسلام

السياسةُ الحربيةُ هي رعايةُ شؤونِ الحربِ على وضعٍ من شأنه أن يجعل النّصرَ للمسلمينَ والخذلانَ لأعدائهم . وتبرزُ فيها النّاحيةُ العمليّةُ الآنيةُ وقد أجاز فيها الشرعُ أشياءَ حرّمها في غيرها وحرّم فيها أشياء أجازها في غيرها . فقد أجازَ فيها الكذبَ مع العدوِّ مع أنّه حرامٌ معه في غيرِ الحربِ . وحرّم اللّينَ مع الجيشِ مع أنّه مستحبٌّ في غيرِ الحرب . وهكذا جعلت السياسة الحربية اعتبارات خاصة منها ما يتعلّقُ بمعاملةِ العدوّ ، ومنها ما يتعلّقُ بالأعمالِ الحربيّةِ نفسِها ، ومنها ما يتعلّقُ بالجيشِ الإسلاميّ ، ومنها ما يتعلّقُ بغيرِ ذلك .

فمما يتعلّقُ بمعاملةِ العدوِّ . جعلَ الإسلامُ للخليفةِ وللمسلمينَ أن يفعلوا بالعدوِّ مثلَ ما من شأنه أن يفعلَهُ العدوُّ بهم ، وأن يستبيحُوا من العدوِّ مثلَ ما يستبيحهُ العدوُّ منهم ، ولو كان من المحرّمات . قال الله تعالى « وإن عاقبتمْ فعاقبوا بمثلِ ما عوقِبتُم به ولئن صبرتم لهو خيرٌ للصابرين » . وقد رُوِيَ أن سببَ نزولِ هذهِ الآيةِ أنّ المشركينَ مثّلوا بالمسلمينَ يومَ أُحدٍ : بقروا بطونَهُم وشرموا آنافَهُم ، وما تركوا أحداً إلا مثّلوا به إلاّ حَنْظَلَةَ بنَ الراهب . فوقفَ الرسولُ (ص) على حمزة وقد مُثِّلَ به فرأى منظراً أساءه فقالَ : « أما والذي أحلف به إن أظفَرَني اللهُ بهم لأمثِّلَنَّ بسبعينَ مكانَك » فنزلَتْ هذهِ الآيةُ . فالآيةُ نزلتْ في الحربِ وهيَ وإنْ كانت نَهَتْ عن الزيادةِ عن المثلِ ولكنها صريحةٌ

في إباحة أن يعاقبَ المسلمونَ بمثلِ ما عوقبوا به ، ومع أنَّ التّمثيلَ حرامٌ ، ووردتِ الأخبارُ بالنهي عنه ، الاّ أنَّ هذا النهيَ إنما يكونُ إذا لم يمثّل العدوُّ بقتلى المسلمينَ والاّ فإنَّ للمسلمينَ أن يفعلوه إذا كانَ العدوُّ يمثّلُ في قتلاهم . ومثلُ ذلكَ الغدرُ ونقضُ العهدِ فإنّه إن فعلَهُ العدوُّ أو خيفَ منه أن يفعلَه جازَ للمسلمينَ أن يفعلُوه . قالَ تعالى « وإمّا تخافَنَّ من قومٍ خيانةً فانبذْ إليهم على سواءٍ » وعلى هذا فإن الاسلحةَ النوويّةَ يجوزُ للمسلمينَ أن يستعملوها في حربِهم مع العدوِّ قبلَ أن يستعملَها العدوُّ معهم ؛ لأنَّ الدّولَ كلّها تستبيحُ استعمالَ الأسلحةِ النوويّةِ في الحربِ مع أنَّ الاسلحةَ النوويّةَ يَحْرُمُ استعمالُها في الإسلامِ لانّها تُهلكُ البشرَ . والجهادُ هو لإحياءِ البشرِ بالإسلام لا لإفناء الانسانية ، ومما يتعلقُ بالأعمالِ الحربيةِ حرقُ الأشجارِ أو قطعُها أو إتلافُ أطعمةِ الأعداءِ وزرعِهِم وتخريبُ دورهِم . قال تعالى « ما قطعتُم من لينةٍ أو تركتموها قائمةً على أصولها فبإذنِ الله وليخزيَ الفاسقين » وقد أحرقَ الرسولُ (ص) نخلَ بني النّضيرِ مع تحقّقهِ بأنّه سؤولُ له . أما ما رُويَ أنَّ أبا بكرٍ الصدّيقَ رضيَ اللهُ عنه قالَ لأميرِ جيشٍ بعثه إلى الشام : لا تعقرنَّ شاةً ولا بعيراً إلا لمأكلة ولا تحرقنَّ نخلاً » وقد أقرّه الصحابةُ جميعاً ولا مخالفَ له ، فانَّ ذلكَ هو الأصلُ في الحربِ وهو عدمُ تخريبِ العامرِ وعدمُ قطعِ الشجرِ ، ولكن إذا رأى الخليفةُ او قائدُ الجيشِ أن كسبَ المعركةِ يقضي بذلك جازَ في السياسةِ الحربيةِ التخريبُ ولو كان محرّماً . قال اللهُ تعالى « لا يطأون موطئاً يغيضُ الكفارُ ولا ينالونَ من عدوٍّ نيلاً إلاّ كُتِبَ لهم به عملٌ صالحٌ » . وهذا الكلامُ عامٌّ في كلِّ شيءٍ ، ولم يَرِدْ ما يخصّصُ هذه الآيةَ بالذّاتِ ، لا آيةٌ ولاحديثٌ فتبقى على عمومها .

ومما يتعلّقُ بالجيشِ الإسلامي يحقُّ للإمام او لأميرِ الجيشِ ان يمنعَ من الذهابِ للمعركةِ المنافقينَ أو الفسّاقَ أو المنخذلين والمرجفينَ ومن شاكلَهم لقولِه تعالى « ولكن كرهَ اللهُ انبعاثَهُم فثبّطَهُم وقيل اقعدوا

مع القاعدين لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلاّ خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة » . مع أنّ الجيشَ الإسلاميّ لا يمنعُ من الاشتراكِ به فاسقٌ ولا منافقٌ ولكن إذا اقتضتِ السياسةُ الحربيّةُ منْعَهُ من الذّهابِ للمعركةِ أو من القيامِ بعملٍ معيّنٍ أو من تولّي أمرٍ معينٍ فإنّه يجوزُ للخليفةِ ولأميرِ الجيشِ أن يفعلَ ذلك ، ومما يتعلّقُ في غيرِ معاملةِ العدوّ . وغيرِ أعمالِ الحربِ ، وغيرِ الجيشِ الإسلاميّ ما حصلَ مع الرسولِ (ص) في رجوعه من غزوةِ بني المصطلق ، فإنّه رجعَ بالمسلمينَ بسرعةٍ فائقةٍ وكان يمشي على أكثرِ قوّةٍ يستطيعُها حتى وصلَ المدينةَ وقد أنهكَ التعبُ الجيشَ مع أنّ الحكمَ هو الرفقُ بالجيشِ ، فعن جابرٍ قال : « كان الرسولُ (ص) يتخلّفُ في المسيرِ فيزجي الضعيفَ ويُردِفُ ويدعو لهم ، » الاّ أن السياسة الحربيّةَ بالنّسبةِ لما كان من عبدالله بنِ أبي سلول من إيقاع الفتنةِ بينَ المسلمينَ المهاجرينَ والانصارِ اقتضت عدمَ السيرِ بسيرِ أضعفِ الجيشِ والسيرِ بسيرِ اقواهم ، حتى لا يُترَكَ مجالٌ للحديثِ أو المناقشة .

وهكذا تقضي السياسةُ الحربيّةُ أن يقومَ الإمامُ باعمالٍ تقتضيها دعايةُ شؤونِ الحربِ لكسبِ المعركةِ وخذلانِ العدوِّ والانتصارِ عليه . الاّ أنّ هذا كلّهُ مفيدٌ إذا لم يرِدْ نصٌّ على عملٍ معيّنٍ . فاذا وَرَدَ نصٌّ خاصٌّ فإنّه لا يجوزُ أن يُفعلَ ذلك العملُ بحجّةِ السّياسةِ الحربيّةِ لأنّ السياسةَ الحربيّةَ عامّةٌ إلاّ أن يرِدَ نصٌّ في أمرٍ يستثنيهِ من العمومِ فيتبع النصَّ فيما خُصّصَ به .

روى احمدُ عن صفوانَ بنِ عسال قال : بعثنا رسول الله (ع) في سريّةٍ فقالَ « سيروا باسمِ اللهِ وقاتلوا في سبيلِ اللهِ ، قاتلوا من كفرَ باللهِ ، ولاَ تمثّلوا ولا تغدروا ، ولا تقتلوا وليداً » . ورويَ أنّه وُجدتْ امرأةٌ مقتولةٌ في بعضِ مغازي النبي (ص) فنهى رسولُ اللهِ (ص) عن قتلِ النّساءِ

والصبيان » . وقال رسولُ اللهِ (ص) : « لا تقتلوا الذرية في الحرب . فقالوا يا رسول الله أو ليس هم أولادَ المشركين ، قال : أوليس خيارُكُمْ اولادَ المشركينَ ، وعن أنسٍ أنّ رسولَ الله (ص) قال « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملّة رسولِ الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأةً . ولا تغلّوا ، وضمُّوا غنائمكم وأصلحوا إنّ الله يحبُّ المحسنين » . وقد وردت النّصوصُ على أنّهُ يجوزُ أن تفعلَ هذه الأمورُ جميعُها وأنْ يُضربَ بالمدافعِ والقنابلِ من بعيدٍ وأنْ يُقتلَ الصّبيانُ والنّساءُ إذا لم يُمكن الوصولُ إلى الأعداءِ إلاّ بقتلهم لاختلاطهِم بهم . عن الصعب قال : « سألتُ رسولَ اللهِ (ص) عن أولادِ المشركينَ أنقتلُهم معهم قالَ : نعم » . ورُوِيَ عن رسول اللهِ (ص) أنه نصبَ المنجنيقَ على أهلِ الطّائف . والمنجنيقُ حين يُضربُ به لا يميّزُ بين المرأةِ والرجلِ والطفلِ والشيخِ الكبيرِ إلى غير ذلكَ فدلَّ على أنّ الاسلحةَ الثّقيلةَ كالمدافعِ والقنابلِ يجوزُ استعمالُها في الحربِ وكذلك إذا لم يُمكن الوصولُ إلى الأعداءِ إلا بوطءٍ او بقتلِ الذّريةِ والنّساء ، فإذا أصيبوا لاختلاطِهم بهم جازَ قتلُهم . أمّا فعلُ كلٍّ من هذهِ الأمورِ وحدَهُ في غير المنجنيقِ وفي غير حالة عدم امكانيّةالتّمييزِ بينَ الأعداء الّذين نحاربُهم ففيه تفصيلٌ حسبَ ما وردَ في النّصوص . اما الصّبيانُ فيحرمُ قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين ، وكذلك الأجيرُ الذي يكونُ مع القومِ مجبراً لأنّه من المستضعفين وذلك لورودِ النّهي عن قتلهما بشكلٍ قاطع ولم يعلّلْ بأيٍّ علّة . وأما النّساء فإنّهُ يُنظرُ فيها ، فإن كانت المرأةُ تحاربُ جازَ قتلُها ، وإن لم تكن تحاربُ لم يجزْ قتلُها . ورُوِيَ عن رسولِ الله (ص) أنّه مرّ بامرأةٍ مقتولةٍ يومَ حنينٍ فقالَ : من قتلَ هذه ؟ فقالَ رجلٌ أنا يا رســولَ اللهِ غنمتُها فأردفتُها خلفي فلما رأتِ الهزيمةَ فينا أهوتْ إلى قائمِ سيفي لتقتلني فقتلتُها ، فلم ينكرْ عليه الرّسولُ (ص) . وبذلك يتبيّن ان المرأةَ إذا قاتلت جازَ قتلُها واما الشّيخُ الفاني فإنّه إذ كان فانياً لم يبقَ فيهِ نفعٌ للكفّار ولا

مضرّةٌ على المسلمينَ فلا يجوزُ قتلُه للنّهي عن قتله . وأما إذا كان العكسُ فيجوزُ قتلُه . وذلك لمـا رُوِيَ عن سمرةَ أنَّ النبيَّ (ص) قال « اقتلوا شيوخَ المشركين » فهذه الأمورُ التي وردَ بها النصُّ وما عدا ذلك فإنه يجوزُ . ولا يُستفظعُ أيُّ عملٍ يفعلُه المسلمونَ بعدوّهم ما دامَ هذا العملُ حصلَ في حالةِ الحربِ سواءٌ أكان هذا العملُ حلالاً ام حراماً في غيرِ الحرب .ولا يُستثنى من ذلك إلا الفعلُ الذي وردَ النصُّ في النّهي عنه في الحربِ صراحةً .

الكذبُ في الحربِ

الكذبُ كلّه حرامٌ قطعاً بنصِّ القرآنِ القطعيِّ وتحريمُهُ من الأحكامِ المعروفةِ من الدّينِ بالضرورةِ . قالَ تعالى : «لعنةُ اللهِ على الكاذبين» ولكنْ وَرَدَ نصٌّ استثنَى من تحريم الكذب أشياءَ معيّنةً حصرَها وحدّدَها فلا يجوزُ تعدّيها لما رُوِيَ عن الرّسول (ص) قال : « يا أيّها النّاسُ ما يحملُكم أنْ تتَابَعُوا على الكذب كتَتَابُعِ الفراش في النّار . الكذبُ كلُّه على ابنِ آدمَ حرامٌ إلا في ثلاثِ خصالٍ : رجلٌ كذبَ على امرأته ليُرضيَهَا ، ورجلٌ كذبَ في الحربِ فإنَّ الحربَ خدعةٌ ، ورجلٌ كذبَ بين مسلمَيْن ليُصلحَ بينهما » فهذه الثّلاثُ من المستثنياتِ من تحريمِ الكذبِ بنصٍّ صحيحٍ . فلا يحلُّ ان يقعَ الكذبُ في غيرها إذ لا يُستثنَى من عمومِ النصِّ إلاّ ما خصّه الدليلُ . وكلمةُ « في الحرب » الواردةُ في الحديثِ ليس لها إلا معنى واحدٌ وهو حالةُ الحرب الفعليّة . فلا يجوزُ الكذبُ في غيرِ حالةِ الحربِ مطلقاً . وأما ما صحَّ عن النبيِّ (ص) من أنّهُ كان إذا أراد غزوةً ورَّى بغيرِها ، فإما المرادُ أنّه كان يريدُ امراً فلا يظهرُه كأنْ يريدُ أنْ يغزوَ جهةَ المشرقِ فيسألُ عن أمرٍ في جهةِ الجنوبِ ويتجهّزُ للسّفرِ فيظنُّ من يراه ويسمعُهُ أنّه يريدُ جهةَ

الجنوبِ . وإمّا أنّه يصرّحُ بإرادته الجنوبَ ومرادُهُ المشرقُ فلم يحصلْ ، فلا يكونَ على هذا إخباراً بخلافِ الواقع وإنما هو من قبيلِ التّوريةِ ، علاوةً على أنه داخلٌ في حالة الحربِ الفعليّةِ ، لأنّه ذهابٌ إلى المعركةِ لمحاربةِ العدوِّ فعلا ، وهو من الخدعةِ الواردةِ في قوله عليه وعلى آله الصلاةُ والسلامُ « الحربُ خدعة » .

وأمّا ما رُويَ عن جابرٍ أن رسول الله (ص) قال « من لكعبِ بن الأشرف فإنّه قد آذى الله ورسولَهُ ، قال محمد بن مسلمة : أتحبُّ ان اقتلَه يا رسولَ الله ؟ قال نعم ، قال : فائذنْ لي فأقول، قال : قد فعلت ، قال : فأتاه فقال : إن محمداً قد عنانا وسألنا الصدقةَ ونكرهُ أن ندعَه حتى ننظرَ إلى ما يصيرُ إليه أمرُه ولم يزلْ يكلّمُه حتى استمكن منه فقتله » فإنّه ايضاً في حالةِ الحرب . وإنّه وإن كانت ألفاظُ الحديثِ نصّتْ على أن الألفاظَ التي قالها محمد بن مسلمة صدقٌ وليس بكذبٍ وإنما هو تعريضٌ ولكنَ رسول الله(ص) أذنَ له أن يقولَ كلَّ شيء . ويدخلُ فيه الأذنُ في الكذبِ تصريحاً وتلويحاً ، وهو داخلٌ في حالةِ الحربِ . ومن حديثِ أنسٍ في قصّة الحجّاج بن علاط في استئذانه الرسولَ (ص) ان يقولَ عنه ما شاءَ في استخلاصِ مالِه من أهلِ مكّة وأذن له الرّسولُ (ص) ، واخبارِه لأهلِ مكّة أن أهلَ خيبر هزموا المسلمين ، فإنه يدخلُ كذلك في حالةِ الحرب . إذ جوازُ الكذبِ لا يقتصرُ على المعركةِ ولا على المحاربين بل يجوزُ للمسلمين أن يكذبوا على الكفّار اعدائهم إذا كانوا في حالةِ حربٍ فعليّةٍ معهم .

التجسس

التجسّسُ هو تفحّصُ الأخبارِ ، يقالُ في اللّغة جسَّ الأخبارَ وتجسسها تفحّص عنها ، ومنه الجاسوس . فاذا تفحّصَ الشّخصُ الأخبارَ فقد تجسّسها

سواءٌ تفحّصَ الأخبارَ الظّاهرةَ أو المخفيّةَ ، فلا يُشترطُ في تفحّصِ الأخبارِ أن تكونَ مخفيّةً حتى يكونَ تجسّساً ، بل التجسّسُ هو تفحّصُ الأخبار ما يخفى منها وما يظهرُ أي الأسرار وغير الأسرار .

أما من يتتبّعُ الأخبارَ ليجمعَها وينشرَها على الناسِ كمراسلي الجرائـدَ ووكالاتِ الأنباء فلا يكونُ جاسوساً بل يكونُ مراسلاً ، الاّ أن يكونَ عملُه التجسّسَ واتّخذَ مراسلةَ الجرائدِ والوكالاتِ وسيلةً . ففي هذه الحالِ يكون جاسوساً لا لكونهِ مراسلاً يتتبّعُ الأخبارَ ، بل لكونِ عملِهِ هو التجسّس ، واتّخذ المراسلةَ وسيلةً للتّغطيةِ كما هي الحالُ مع كثيرٍ من المراسلـين ، ولا سيما الأعداء الحربيّين منهم . واما موظفو دائرة التحرّي والمكتب الثاني ، ومن شاكلَهُمْ ممن يتفحّصُ الأخبارَ فانّهم جواسيسُ لأنّ طبيعةَ عملِهِم تتعلّقُ بالتجسّس .

هذا هو واقعُ التجسّس وواقعُ الجاسوسِ ، أما حكمُ التجسّس فإنّـه يختلفُ باختلافِ من يُتجسّسُ عليهم . فإن كان التجسّسُ على المواطنينَ الّذين هم رعايا الدولةِ الإسلاميّةِ فحرامٌ ولا يجوزُ . وإذا كان التجسّسُ على الأعداء الحربيّين سواءٌ أكانوا حربيّين حقيقةً أو حكماً ، فانه جائزٌ للمسلمينَ وواجبٌ على الخليفةِ ، أمّا كونُ التجسّسِ على المواطنين حراماً فثابتٌ بصريح القرآنِ الكريم . قالَ تعالى « يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ ، إن بعضَ الظنّ إثمٌ ولا تجسّسوا » فنهى اللهُ في الآيةِ عـــن التجسّس وهذا النهيُ عامٌ فيشملُ كلّ تجسّس ، سواءٌ أكان تجسّساً لنفسه أم لغيره ، وسواءٌ أكان تجسّساً للدولةِ أم للأفرادِ ، وسواءٌ أكان الّذي يقومُ به الحاكمُ أم المحكومُ ، فالكلامُ عامٌ يشملُ كلّ شيءٍ ينطبقُ عليه أيُّ تجسّس ، فكلّه حرام .

وهنا يردُ سؤالٌ وهو : هل يجوزُ للمسلمِ أن يشتغلَ موظفاً في دائرةِ ـ

التحرّي أو دائرةِ المباحثِ او غيرِها من الدوائر التي يكونُ عملُها أو من عملِها التجسّس ؟

الجوابُ على ذلكَ ، ينُظرُ ، فإنْ كانت الوظيفةُ للتجسّسِ على المواطنينَ فلا يجوزُ . وأمّا إن كانت الوظيفةُ للتجسّسِ على الأعداء الحربيّينَ الذين يدخلون بلادَنا من مستأمِنين ومعاهِدين فإنّه يجوزُ كما أنه يجوزُ التجسّسُ عليهم في بلادِهم ، وعلى ذلك فان وجودَ دائرةِ التحرّي والمباحثِ أو ما شاكلها ليس بحرام بل واجبٌ والحرامُ ان توجدَ الدولةُ دائرةً للتجسّسِ على المواطنين . ولا يقالُ إنّ مصلحةَ الدولةِ تقتضي أن تعرفَ أخبارَ الرعيّة حتى تكشفَ المؤامراتِ وتهتديَ إلى المجرمين لأن على الدولةِ أن تعرفَ ذلك عن طريق الشّرطةِ والعسسِ وليس عن طريق التجسّس . على أنّ كونَ العقلِ يرى أنّ ذلك الشيء مصلحةٌ أو ليس بمصلحةٍ لا يكون علةً للتحريمِ او الإباحةِ ، وأما ما يراه الشّرعُ مصلحةً فهو مصلحة . على أن آياتِ القرآنِ الكريمِ حين تأتي صريحةً في تحريمِ شيء لا يبقى مكانٌ للحديثِ عما فيه مصلحةٌ لتعليل جعلِه حلالاً ، إذ لا قيمةَ لذلك امامَ نصِّ القرآنِ الصّريحِ ، والقرآنُ يقولُ : « ولا تجسّسوا » يعني النهيَ عن التجسّسِ ، ولا سبيلَ إلى فهم غير ما تدلُّ عليه الآيةُ وما هو صريحٌ في لفظِها ، ولم يردْ أيُّ دليل يخصّصُ عمومَ هذهِ الآيةِ او يستثني منها شيئاً فتبقى على عمومها تشملُ كلَّ تجسّس ، فيكونُ التجسّسُ على الرعايا كلّه حراماً .

هذا بالنسبةِ للتجسّسِ على المواطنين ، أما تجسّسُ المواطنين أي «المسلمين والذميين» على الأعداء الحربيّين سواءٌ كانوا حربيّينَ حقيقةً أم حكماً فهو مستثنى من عموم الآيةِ لورود أحاديثَ منها أن النبيَّ (ص) بعثَ عبدَ الله ابن جحش وبعثَ معه ثمانيةَ رهط من المهاجرين وكتبَ له كتاباً وأمره أن لا ينظرَ فيه حتى يسيرَ يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكرهُ من أصحابه أحداً ، فلما سار عبدالله يومين فتـح الكتابَ فنظر فيـه فاذا فيه

« إذا نظرتَ في كتابي هذا فامض حتى تنزلَ نخلة بين مكةَ والطائف فترصدَ بها قريشاً وتعلمَ لنا من أخبارهم » ففي هذا الكتاب يأمرُ الرّسولُ (ص) عبدَ الله بنَ جحش بالتجسّس له على قريش وبأن يُعلمَهُ من أخبارها . ولكنّه يجعلُ التخييرَ لاصحابه أن يسيروا معه أولاً ، أما هو فإنّه يأمرُه أن يمضيَ . فيكونُ الرّسولُ (ص) قد طلبَ القيامَ بالتجسّسِ من الجميع ولكنّه عزم على عبدِ الله وخيّرَ الباقين ، وهذا دليلٌ على أن الطّلبَ بالنسبةِ لأمير الجماعة طلبٌ جازمٌ وبالنسبةِ لغيره غيرُ جازم ، فكان ذلك دليلاً على أن تجسّسَ المسلمين على العدوّ جائزٌ وليس بحرام ، ودليلاً على أن التجسّسَ واجبٌ على الدولة . على أن التجسّسَ على العدوّ من الأمور التي لا يستغني عنها جيشُ المسلمين ، فلا يتمُّ تكوينُ جيش للحرب دونَ أن تكونَ معه جاسوسيّة له على عدوّه ، فصار وجودُ الجاسوسيّة في الجيش واجباً على الدولة من باب « ما لا يتمُّ الواجبُ إلاّ به فهو واجبٌ » هذا حكمُ التجسّس من حيثُ كونُه حراماً أو جائزاً أو واجباً . أما حكمُ عقوبةِ الجاسوسِ الذي يتجسّسُ للأعداء الحربيّين فتختلفُ باختلاف تابعيّة الجاسوسِ وباختلاف دينه . أما الكافرُ الحربيُّ حين يكونُ جاسوساً فإنَّ حكمَهُ القتلُ بمجرَّدِ ثبوتِ كونِه جاسوساً ، وذلك لما رواه سلمةُ بن الأكوع قالَ « أتى النبيَّ (ص) عينٌ وهو في سفر ، فجلس عند بعض اصحابه يتحدّثُ ثم انسلَ . فقال النبيُّ (ص) اطلبوه فاقتلوه فسبقتُهُمْ إليه فقتلتُهُ فنفلني سلبَهُ » وفي روايةِ لأبي نعيم في المستخرج « أدركوه فإنّه عينٌ » فهذا صريحٌ بأن الرّسولَ بمجردِ أن ثبتَ عنه أنه جاسوس قال : اطلبوه فاقتلوه .

أما الذميُّ حين يكون جاسوساً فإنّه ينظرُ فيه . فإن كان قد شُرطَ حين دخولِه الذمّةَ ان لا يتجسّسَ وإن تجسّسَ يقتلُ ، فإنّه يُعملُ بالشرطِ . واما إن لم يُشرَطْ عليه ذلك فإنه يجوزُ للخليفةِ أن يجعلَ عقوبتَهُ القتلَ لما رواه أحمدُ عن فرات بن حبان أن النبي (ص) امر بقتله وكان ذمياً وكان عيناً لأبي

سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار أي انه كان معروفاً . فالرسول (ص) قال في شأن الكافر الحربيّ « اطلبوه فاقتلوه » . اما في شأن فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين ان يقتلوه . وظاهرٌ في ذلك الفرقُ بينهما بأن الحربيّ طلب قتله جازماً ، والذميّ طلب قتله طلباً غير جازم . مما يدلُّ على جواز قتل الجاسوس الذميّ ، وجواز عدم قتله .

واما الجاسوسُ المسلمُ الذي يتجسّسُ للعدوّ على المسلمين والذميين فانه لا يقتلُ ، لما روى مسلمٌ عن ابن مسعود قال : قال رسولُ الله (ص) « لا يحلُّ دمُ امريءٍ مسلم يشهدُ أن لا إله إلا الله وأني رسولُ الله إلا باحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفسُ بالنفس ، والتاركُ لدينه المفارق للجماعة » فهذاالحديثُ حصرَ القتلَ في هذه الثلاثِ وما عداها من الذنوب لا يجوزُ أن يكونَ عقوبتُها القتل . بالنسبةِ للمسلم فتكونُ عقوبتُه التعزيرَ . وروى البخاري عن عليّ سلام الله عليه قال : بعثني رسولُ الله (ص) أنا والزبيرَ والمقدادَ بنَ الأسودِ وقال : انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ضَعينةٌ ومعها كتابٌ فخذوه منها ، فانطلقنا تتعادى بنا خيلُنا حتى انتهينا إلى الروضةِ فإذا نحن بالضعينة ، فقلنا اخرجي الكتاب ، فقالت ما معي من كتاب ، فقلنا لتُخرِجِنَّ الكتابَ او لتُلقِينَّ الثيابَ فأخرجته من عقاصها ، فأتينا به رسول الله (ص) فاذا فيه : من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهلِ مكةَ يخبرُهم ببعض امر رسولِ الله (ص) ، فقال رسول الله (ص) يا حاطبُ ما هذا ؟ قال : يا رسولَ الله لا تعجَلْ عليّ اني كنت امرأً ملصقاً في قريشٍ ، ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قراباتٌ بمكةَ يحمون بها اهلهم وأموالَهم، فاحببتُ إذا فاتني ذلك من النسبِ فيهم ان أتخذَ عندهم يداً يحمون بها قرابتي ، وما فعلتُ ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضاً بالكفر بعد الإسلام . فقالَ رسولُ الله (ص) لقد صدقكم ، فالحديثُ ثابتٌ ويُحتجُّ به وهو دليلٌ على أنّ الجاسوسَ المسلمَ لا يُقتلُ وانما يعاقبُ بالحبسِ وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفةُ .

الهدنة

عقدُ الهدنةِ بين المسلمين وغيرِ المسلمين جائزٌ لمهادنةِ الرسولِ (ص) قريشاً عامَ الحديبيّة . ولكنّ جوازَ الهدنةِ مقيدٌ بوجودِ مصلحةٍ يقتضيها الجهاد او نشرُ الدّعوة . وذلك أن رسولَ الله (ص) بلغه قبلَ مسيره إلى الحديبيّةِ أنّ مواطأةً كانت بين أهل خيبر ومكة على غزوِ المسلمين وأنه بادر بعد رجوعه من الحديبيّةِ مباشرةً إلى غزو خيبر وبادر كذلك إلى إرسالِ الرّسُلِ إلى الملوكِ والأمراء يدعوهم إلى الاسلامِ مما يدلُّ على أن هدنةَ الحديبيّة كانت لمصلحةٍ تتعلّقُ بالجهادِ ونشرِ الدعوة ، إذ استطاع بموادعةِ قريش ان يتفرّغَ لحربِ خيبر ولدعوةِ الملوكِ والأمراءِ ولا تجوزُ الهدنةُ عند عدمِ وجودِ هذه المصلحةِ . إذ الهدنةُ تركُ القتالِ المفروضِ وهو لا يجوزُ إلا في حالٍ يقع وسيلةً إلى القتالِ لأنها حينئذ تكونُ قتالاً . قال تعالى « لا تهنوا ولا تدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم » . وإذا تحققت المصلحةُ لعقدِ الهدنةِ يجبُ تقديرُ مدةٍ معينةٍ معلومةٍ لها لأنها شرطٌ من شروطِ صحتّها فإذا لم تُحدّدْ مدّةٌ معيّنةٌ فيها فسدَ عقدُ الهدنة ، لأن هدنةَ الحديبيّةِ قد حُدّدت فيها مدةٌ معيّنةٌ . وإذا عُقِدَت الهدنةُ وصحّت وجب علينا الكفُّ عنهم ومراعاة عقدِ الهدنةِ حتى تنقضيَ مدّتُها او ينقضوها هم . ويكون نقضُها بتصريحٍ منهم او بقتالنا ، او فعلِ شيءٍ مخالفٍ لشروطِ الهدنة ولم ينكر الباقون بقولٍ ولا فعلٍ . فإذا حصل ذلك تنقضي الهدنةُ فيهم جميعاً وكذلك إذا خافت الدّولةُ خيانتَهُم بشيءٍ مما ينقضُ اظهارُه الهدنةَ بأن ظهرت امارةٌ بذلك ، كان هذا نقضاً للهدنة . وإذا حصل شيءٌ من ذلك جازت الإغارةُ عليهم في كل وقتٍ ليلاً أو نهاراً لأنّ نقضَهُمْ للهدنةِ يُبيحُ للمسلمينَ أن يقاتلوهم وأن ينقضوا الهدنةَ معهم ، لأنّ الرسولَ (ص) لما هادنَ قريشاً فنقضت عهدَهُ حلَّ له منهم ما كان محرماً ، فقاتلهم وفتحَ مكّةَ لأن الهدنةَ عقدٌ مؤقتٌ ينتهي بانقضاء

مدته أو بنقضه . قالَ تعالى « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » . وإذا أخلَّ الأعداء بشروط الهدنة ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتِهِم معنا فقد احلّوا من عهدنا وبذلك حلّت لنا دماؤهم واموالُهم ووجب علينا حربُهم ، فيجب علينا ان نقاتلهم مذ قاتلونا وان ننقضَ الهدنةَ معهم مذ نقضُوها .

المُعاهَدات

للدّولةِ الاسلاميّةِ أن تعقدَ معاهداتِ الصّلحِ والهدنةِ وحسنِ الجوارِ ومعاهداتٍ ثقافيةً والمعاهداتِ التّجاريّةَ والماليّةَ وما شابه ذلك من المعاهداتِ التي تقتضيها مصلحةُ الدّعوةِ الاسلاميّةِ بالشّروطِ التي يُقِرُّها الإسلامُ . وإذا تضمّنت هذه المعاهداتُ شروطاً لا يُقِرُّها الاسلامُ فإنّه يبطلُ منهامن الشّروطِ ما لا يصحُّ في الاسلامِ وتبقى المعاهدةُ نافذةً في باقي الشروط . لأنّ كلَّ شرطٍ يخالفُ الشّرعَ باطلٌ ولو رضيَ به ووافقَ عليه خليفةُ المسلمين . فإذا كانت بين الدولةِ الإسلاميّةِ وبين عدوِّها حالةُ حربٍ فإنّه يجوزُ لها أن تعقدَ معاهدةَ هدنةٍ ومعاهدةَ صلحٍ حسب ما يقتضيه الموقفُ حينئذٍ ، وما تتطلبُهُ مصلحةُ الدّعوةِ وإذا رأت الدّولةُ الإسلاميّةُ ان تسالمَ وتصادقَ دولةً مجاورةً او دولةً بعيدةً عنها لأمرٍ تقتضيه الدّعوةُ فإنه يجوزُ لها أن تفعلَ ذلك . فقد تجدُ الدّولةُ في الموادعاتِ مع الاعداء أداةً لتوصيلِ الدّعوةِ إليهم، ولإيجادِ رأيٍ عامٍّ عندهم عن الإسلامِ ، وقد تجدُ في الموادعاتِ دفعَ شرٍّ كبيرٍ أو التوصلَ إلى عدوٍ آخرَ ، ولذلك يجوزُ للدولةِ الإسلاميّةِ أن تعقدَ مع الدّولِ المجاورةِ معاهدةَ حسنِ جوارٍ ، كما يجوزُ أن تعقدَ مع الدولِ غيرِ

المجاورة معاهدات عدم اعتداء لمدة معيّنة إذا رأت في ذلك طريقاً للدّعوة الإسلاميّة أو حماية للمسلمين او مصلحة لهم ، فقد عاهد الرّسول (ص) بني مدلج وغيرهم ليؤمّن الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوّه . وعاهد يوحنا بن رؤبة في تبوك ليؤمّن حدود الدّولة من جهة الرّوم على حدود بلاد الشام .

واذا طلب قوم من أهل الحرب الموادعة سنين معلومة نظر الخليفة في ذلك فإن رآه خيراً للمسلمين نظراً لقوّتهم ولشدّة شوكتهم فعلَه لقوله تعالى « فإن جنحوا للسلم فاجنح لها » . وإن لم تكن الموادعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي ان يوادعهم . وإذا طلب حاكم الذمّة على أن يُترك يحكم في رعيّته كما شاء من ظلم واستبداد وغيره مما لا يصلح في دار الإسلام لم يُجَبْ إلى ذلك لأن التقرير على الظّلم مع إمكان المنع حرام ، ولانّ الذميّ من يلتزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات . فهذا الشرط الذي يطلبه الحاكم هو بخلاف موجب العقد فهو شرط باطل فإن أعطي الصلح والذمة على هذا بطل لقوله (ص) « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » وإن طلب الصّلح والذمّة ورضي بحكم الإسلام صار ذمة للمسلمين ، وصارت نُصْرَتُه واجبة كنصرة المسلمين .

المعاهدات الاضطراريّة

قد تقع الدّولة الإسلاميّة في أزمات داخليّة أو خارجيّة تضطرّها لأن تعقد معاهدات لا تؤدّي مباشرة إلى حمل الدعوة ، ولا إلى القتال في سبيل الله ، ولكنّها تسهّل إيجاد ظروف تمكّن من حملها في المستقبل، أو تحفظ كيان المسلمين . فمثل هذه المعاهدات تجبر الضرورة على عقدها ، ولذلك

يجوزُ للخليفة أن يعقدَها ، وتكونُ نافذةً على المسلمين ، وتقع هذه المعاهداتُ في حالتين اثنتين نصَّ عليهما الفقهاءُ وهما :

الأولى : إن أراد قومٌ من أهل الحرب الموادعةَ مع المسلمين سنينَ معلومةً على أن يؤدّيَ أهلُ الحربِ الخراجَ إليهم كلَّ سنة شيئاً معلوماً على أن لا تجريَ أحكامُ الإسلامِ عليهم في بلادِهم لم يفعلْ ذلك ، إلا إذا كانت الدّولةُ غيرَ قادرةٍ على منعِ الظلم ، ورأت في هذه الموادعةِ خيراً للمسلمينَ فإنّه يجوزُ حينئذٍ اضطراراً عقدُها . وفي هذه الحالِ لا يكونُ لهم على الدّولةِ الإسلاميّةِ المعونةُ والنّصرةُ لأنهم بهذه الموادعةِ لا يلتزمون احكامَ الإسلامِ ولا يخرجون من أن يكونوا أهلَ حربٍ حين لم ينقادوا لحكمِ الإسلامِ فلا يجبُ على المسلمين القيامُ بنصرتهم . وقد عاهد رسولُ الله (ص) يوحنا بنَ رؤبةَ وهو في تبوك على حدود بلادِ الشّام وتركه في منطقتهِ على دينهِ ولم يدخلْ تحت رايةِ المسلمين وحكمِهم ، وهذه المعاهدةُ المحدودةُ المدةِ تجعلُ الأمانَ لهذه الدّولةِ مضموناً من الدّولةِ الإسلاميّة . فمن يدخلْها من المسلمين يدخلْها بأمانِ المعاهدة ، ولا يجوزُ له أن يتعرضَ لأهلها . ومن يدخلْ بلادَ المسلمين من رعايا هذه الدّولةِ يدخلها بأمانِ المعاهدةِ ولا يحتاجُ إلى أمان جديد سوى الموادعةِ ، ولا يجوزُ أن يتعرّضَ له أحدٌ من المسلمين ولا يُمنعُ التجارُ من حملِ التّجارةِ لهذه الدولةِ إلا الأدواتِ التي تُستعملُ في الحرب .

الحالةُ الثانيةُ : أن يدفعَ المسلمون إلى عدوّهم مالاً مقابلَ سكوتهِ عنهم . وقد ذكر الفقهاءُ أنه إن حاصر العدوُّ المسلمين وطلبوا الموادعةَ سنين معدودةً على أن يؤدّيَ المسلمون للاعداءِ شيئاً معلوماً كلَّ سنة ، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك إلا عند الضّرورةِ القصوى ، ويرى ان هذا الصلحَ خيرٌ لهم ، فحينئذٍ لا بأسَ بأن يفعلَهُ لما رُوِيَ أنَّ المشركين احاطوا بالخندقِ وصار المسلمون في بلاءٍ كما قال الله تعالى « هنالك ابتليَ المؤمنون وزُلزلُوا زلزالاً شديداً » بعث

رسولُ اللهِ (ص) إلى عبيدةَ بنِ حصنٍ وطلب منه أن يرجعَ بمن معه على أن يعطيَهُ كل سنةٍ ثلثَ ثمارِ المدينة ، فأبى إلا النصفَ ، فلما حضر رسلُـه ليكتبوا الصّلحَ بين يَدَيْ رسولِ اللهِ (ص) قام سيّدا الانصار سعدُ بنُ معاذٍ وسعدُ بنُ عبادةٍ رضي الله عنهما وقالا : يا رسولَ اللهِ أَوَحْيٌ أم رأيٌ أم رأفة بنا ؟ قال بل رأفةٌ بكم إنّي رأيتُ العربَ رمتكم عن قوسٍ واحد ، فأحببتُ أن أصرفَهم عنكم . قالا : يا رسولَ الله كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولالهم دينٌ فكانوا لا يطمعون في ثمارِ المدينةِ إلا بشراءٍ أو قرى ، فإذا أعزّنا الله بالدينِ وبعثَ فينا رسولَهُ نعطيهم الدّنيّة ؟ لا نعطيهم إلا السيفَ فقال الرسول (ص) إذهبوا فلا نعطيكم إلا السّيف . فهذا يدل على أن الرسول (ص) مال إلى الصّلح في الابتداء لما أحسّ ضعفَ المسلمين . فحين رأى القوة فيهم بما قاله سعدُ بن معاذ وسعدُ بن عبادة امتَنَعَ عن ذلك ، فدلَّ على أنه لا بأسَ من عقدِ معاهدةٍ مع الأعداء يدفعُ لهم مالٌ عند خوفِ الضّرر . وهذا لأنهم إن انتصروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال ، فدفعُ بعضِ المالِ أهونُ وأيسرُ ...

نقض المعاهدات

جميعُ المعاهداتِ التي تعقدُها الدّولةُ الإسلاميةُ يجب أن تكونَ محددةً لأجلٍ معيّن . ولا يجوز نقضُها إلا في الأحوالِ التي نصَّ عليها الشرعُ وهي :

أولاً : إذا ظاهرَ المعاهدُ عدواً من أعداءِ المسلمين وناصره عليهم وذلك كأن يكونُ بين الدولةِ الإسلاميّةِ وبين دولةٍ أخرى حالةُ حربٍ فعلية فصارت الدّولةُ التي بيننا وبينها معاهدةٌ تُمِدُّ هذا العدوَّ بالمال او العتادِ وتنصرُهُ علينا

ففي هذه الحال يجوزُ للدّولةِ الإسلاميّةِ أن تنقضَ المعاهدةَ لأنّ الله تعالى يقول : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً » ، فإن مفهومَهُ إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جازَ للمسلمين نقضُ المعاهدةِ معهم .

ثانياً : أن ينقضَ المعاهدُ شرطاً من شروطها وذلك كما حصل مع الرّسولِ (ص) في صلح الحديبيّةِ . فإن خزاعةَ دخلت في حماية الرّسولِ (ص) وحالفته فنقضت قريشٌ هذا الشّرط وحرّضت بني بكرٍ على خزاعةَ ثم ندمت وحاولت إبقاء المعاهدة . ولكنّ الرسولَ (ص) اعتبر هذا النّقضَ مبيحاً له نقضَ المعاهدة ، فنقضَها وحاربهم وفتح مكّة .

ثالثاً : إذا خيف خيانةَ المعاهدِ وغدرُه . يجوزُ نقضُ المعاهدة . قالَ اللهُ تعالى « وإمّا تخافنَّ من قومٍ خيانةً فانبذ إليهم على سواء » وفي هذه الحال يجبُ إعلامُ العدوِّ بنقضِ المعاهدةِ معه . ولا يُشترطُ في النّقضِ حصولُ الغدرِ بالفعلِ ، بل يكفي مجرّدُ الخوفِ من العدوِّ لأن يكونَ مبرراً لنقضِ المعاهدة . ويكتفى بالاعلامِ حتى يستويَ علمُ الطرفينِ بالنقض .

رابعاً : أن ينقضَ المعاهدون المعاهدةَ نقضاً تاماً ، وفي هذه الحالِ يجب نقضُ المعاهدةِ معهم وضربُهم ضرباتٍ قاسيةً تكون درساً وعبرةً لغيرهم قال تعالى : « إن شرّ الدوابّ عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدتَ منهم ثم ينقضون عهدَهم في كل مرّةٍ وهم لا يتقون ، فإما تثقفنّهم في الحرب فشرِّدْ بهم مَنْ خلفهم لعلّهم يذكرون » .

هذه هي الأحوالُ الأربعةُ التي يجوزُ للمسلمينَ فيها أن ينقضوا المعاهداتِ المعقودةَ بينهم وبين عدوِّهم ، ويجوزُ لهم أن يقاتلوهم . إلا أنه ينبغي في نقضِ المعاهدةِ أن ينبذَ إليهم على سواءٍ أي على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك .

ولا يحل قتال الأعداء قبل النبذ وقبل أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التحصن وكان ذلك تحرزاً من الغدر . أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون فيجب أن يوفي المسلمون معهم بعهدهم ويستقيموا كما استقاموا قال تعالى « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا اليهم عهدهم إلى مدتهم » ومفهومه أن الذين نقضوا من معاهدة المسلمين شيئاً او ظاهروا عليهم أحداً فلا تتموا إليهم عهدهم . أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتموا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها . وقال تعالى « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » ومفهومه إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم . أما إذا استقاموا فاستقيموا واوفوا لهم عهدهم . ومن ذلك يتبين ان الوفاء بالمعاهدات أمر واجب فإذا انتهت مدتها جاز عدم تجديدها وإنهاؤها ، وعليه فإن الاتفاقات الدولية قد حدد الشارع أنواعها وحدد الحالات التي ينتهي العمل بها فيجب التزام ما بينه الشارع وحده في المعاهدات والوقوف عند حد الشرع في شأنها مع ترك أمر الاسلوب والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده .

* * *

يقوم النظام الاقتصادي في الإسلام على أربع قواعد :

١) ـ المال لله : قال الله تعالى « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » .

٢) ـ الجماعة مستخلفة فيه : قال تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » .

٣) كنزه حرام : قال تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم »

٤) تداوله واجب : قال تعالى « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » أي كي لا يقتصر تداوله على الأغنياء فقط .

ويتميز النظام الإسلامي عن النظام الديمقراطي الرأسمالي وعن النظام الاشتراكي الشيوعي أن ملكية المال في الإسلام محددة بالكيف[١] وغير محددة بالكم[٢] .

في النظام الديمقراطي الرأسمالي غير محددة بالكيف وغير محددة بالكم .

في النظام الاشتراكي الشيوعي الملكية محددة بالكم وغير محددة بالكيف .

وهذه لمحة موجزة عن الاقتصاد في الإسلام منبثقة من عقيدته مع العلم أن العالم اليوم في صراع اقتصادي طبقي

---

(١) الكيف – غير محدد بالكيف أي باستطاعتك أن تملك بالكيفية التي تبتغيها عن طريق الربا عن طريق الخمر عن طريق البغاء عن طريق القمار الخ .

(٢) الكم – غير محدد بالكم : يعني أنك تستطيع أن تملك كمية من المال مهما بلغت .

الاقتصاد

كلمةُ الاقتصادِ مُشتَقّةٌ من لفظٍ إغريقيٍّ قديمٍ : معناهُ « تـدبيرُ أمورِ البيتِ » بحيثُ يشترِكُ أفرادهُ القادرونَ في إنتاجِ الطيّباتِ ، والقيامِ بالخدماتِ ، ويشترِكُ جميعُ أفرادهِ في التمتّعِ بما يحوزونهُ . ثمّ توسّعَ الناسُ في مدلولِ البيتِ ، حتى أُطْلِقَ على الجماعة التي تحكمُها دولةٌ واحدةٌ ، وعليهِ فلمْ يَعُدِ المقصودُ من كلمةِ « اقتصاد » المعنى اللغويّ ، وهو التوفيرُ ، ولا معنى المالِ ، وإنما المقصودُ المعنى الاصطلاحيّ لمسمّى معيّنٍ ، وهو تدبيرُ شؤونِ المالِ ، إمّا بتكثيرِهِ وتأمينِ إيجادهِ ، ويبحثُ فيه علمُ الاقتصادِ . وإمّا بكيفيّةِ توزيعهِ ، ويبحَثُ فيهِ النظامُ الاقتصاديّ .

وإذا كانَ علمُ الاقتصادِ ، والنظامُ الاقتصاديّ يبحثانِ في الاقتصادِ ، فإنهما شيئانِ مختلفانِ متغايرانِ ، ومفهومُ احدهما يختلِفُ عنْ مفهومِ الآخرِ . فالنظامُ الاقتصاديّ لا يتأثّرُ بكثرةِ الثروةِ ولا بقلّتِها ، بلْ لا يتأثّرُ بها مُطلَقاً .

وكثرةُ الثروةِ وقلّتها لا يؤثّرُ فيها شكلُ النظام الاقتصاديّ بوجهٍ منَ الوجوهِ . وعليهِ كانَ منَ الخطإ الفادحِ جَعْلُ الاقتصادِ موضوعاً واحداً يبحثُ باعتبارِهِ شيئاً واحداً . لأنّ تدبيرَ أمورِ الجماعةِ منْ حيثُ توفيرُ المالِ ، أي إيجادُهُ ، شيءٌ . وتدبيرُ أمورِ الجماعةِ منْ حيثُ توزيعُ المالِ المدبّرِ شيءٌ آخرُ . ولذلكَ يجبُ أنْ يُفْصلَ بحثُ تدبيرِ المالِ عنْ

بحثِ تدبيرِ توزيعه ؛ إذ الأوّلُ يتعلّقُ بالوسائلِ ، والثاني يتعلّقُ بالفكرِ ، وإذا لمْ يُفْصَلْ يؤدّي إمّا إلى الخطأ في إدراكِ المشاكلِ الاقتصاديّةِ المراد مُعالجتُها ، وإمّا إلى سوء فَهْمِ العواملِ التي توفّرُ الثروةَ أي تُوجدها في البلادِ .

ولهذا يجبُ بحثُ النظام الاقتصاديِّ باعتبارِه فكراً يؤثّرُ في وُجْهَةِ النظرِ في الحياةِ ويتأثّرُ بها .

ويبحثُ علمُ الاقتصادِ باعتبارِه علماً ، ولا علاقةَ لهُ بِوُجْهَةِ النّظرِ في الحياةِ ؛ والبحثُ الأهمّ منهما هو النظامُ الاقتصاديّ لأنّ المشكلةَ الاقتصاديّةَ تدورُ حول حاجاتِ الإنسانِ ، ووسائلِ إشباعها والانتفاعِ بهذهِ الوسائلِ . وبما أنّ الوسائلَ موجودةٌ في الكَوْنِ فإنّ إنتاجَها لا يسبّبُ مشكلةً أساسيّةً في إشباعِ الحاجاتِ ، بلْ إنّ إشباعَها يدفعُ الإنسانَ لإنتاجِ هذهِ الوسائلِ ، أو إيجادِها ، وإنما المشكلةُ الموجودةُ في علاقاتِ النّاسِ ، ناشئةٌ عنْ تمكينِ النّاسِ من الانتفاعِ بهذهِ الوسائلِ ، أو عدمِ تمكينِهم . أي في موضوع حيازة الناس لهذه الوسائل . فيكون ذلك أساسَ المشكلةِ الاقتصاديّةِ وهو الذي يحتاجُ إلى علاجٍ . وبناءً عليه ، فالمشكلةُ الاقتصاديّةُ آتيةٌ منْ موضوعِ حيازَةِ المَنْفَعَةِ لا منْ إنتاجِ الوسائلِ التي تعطي هذه المنفَعَةَ .

أساسُ النظامِ الاقتصادي

المنفعةُ صلاحيّةُ الشيءِ لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ وتتكونُ منْ أمرين :

١ ـ أحدهما : مَبْلَغُ ما يشعرُ بهِ الإنسانُ منَ الرّغْبَةِ في الحصولِ على شيءٍ معيّنٍ .

٢ ـ الثاني : المزايا الكامنةُ في نَفسِ الشيء . وصلاحيتُها لإشباع حاجة الإنسان ، لا حاجة فَرْدٍ معيّنٍ . وهذه المنفعَةُ يمكنُ أنْ تكونَ ناتجةً عنْ جُهْدِ الإنسانِ أو عنِ المالِ أو عَنْهُما معاً . وبما أنّ المالَ هو الذي الذي يُشبِعُ حاجاتِ الإنسانِ . وأنّ الجهدَ الإنسانيّ وسيلةٌ للحصولِ على المالِ عَيْناً ومنفعَةً ، لذلكَ كانَ المالُ أساسَ المنفعةِ . وأمّا جُهْدُ الإنسانِ فهوَ منَ الوسائلِ التي تمكّنُ منَ الحصولِ عليهِ .

ومنْ هنا كانَ الإنسانُ ، بفطرتِهِ ، يسعى للحصولِ على المالِ ليحوزَهُ . وعليهِ يكونُ جُهْدُ الإنسانِ والمالُ هما الوسيلتانِ اللّتانِ تُسْتَخْدَمانِ لإشباعِ حاجاتِ الإنسانِ . والثروةُ التي يسعى للحصولِ عليها ، وحيازةُ الأفرادِ للثروةِ تتأتى إمّا منْ أفرادٍ آخرينَ وإمّا منْ غيرِ الأفرادِ . وتكونُ إمّا حيازةً للعينِ استهلاكاً وانتفاعاً ، وإمّا حيازَةً لمنفعةِ العينِ . وإمّا حيازةً للمنفعَةِ الناتجةِ عن جُهْدِ الإنسانِ . وهذهِ الحيازَةُ بجميعِ ما تصدُقُ عليهِ إمّا أنْ تكونَ بعوضٍ كالبيعِ وإجارَةِ المالِ وإجارَةِ الأجيرِ وإمّا بغيرِ عوَضٍ كالهِبَةِ والإرثِ والعاريةِ .

وعلى ذلكَ فالمشكلةُ الاقتصاديةُ لا تتعدّى حيازةَ الثروةِ وليستْ في إيجادِ الثروةِ ، وهيَ تأتي منَ النّظرةِ إلى الحيازةِ أي الملكيّةِ ؛ ومنْ سوءِ التصرّفِ في هذهِ الملكيّةِ ، أي منْ سوءِ توزيعِ الثروةِ بينَ النّاسِ ، ولا تأتي من غيرِ ذلكَ مطلقاً . ولهذا كانتْ معالجةُ هذهِ الناحيةِ أساسَ النظامِ الاقتصاديّ .

وعلى ذلكَ فالاساسُ الذي يقومُ عليهِ النظامُ الاقتصاديّ مبنيّ على ثلاثِ قواعدَ هيَ :

١ ـ الملكيّة ، أو الكيفية التي يجبُ على الإنسانِ أن يحوزَ بها المنفعة الناجمة عن الخدماتِ او السلع .

٢ – التصرّفُ في الملكيّة . أو الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الإنسان بهذه الخدمات والسلع .

٣ – توزيعُ الثروةِ بينَ الناسِ . أو توزيع الخدمات والسلع على الناس .

نظرة الإسلام إلى الاقتصاد

تختلفُ نظرةُ الإسلامِ إلى مادّةِ الثروةِ عنْ نظرته إلى الانتفاعِ بها ، وعندَهُ أنّ الوسائلَ التي تُعطي المنفَعَةَ شيءٌ ، وأنّ حيازَةَ المنفعةِ شيءٌ آخرُ . فالمالُ وجُهْدُ الإنسانِ هما مادّةُ الثروةِ وهما الوسيلتانِ اللّتان تخلقان المنْفَعَةَ . ووضعُهُمَا في نَظَرِ الإسلامِ منْ حيثُ وجودُهما في الحياة الدنيا ، ومن حيثُ إنتاجُهُما يختلفُ عنِ وضعِ الانتفاعِ بها ، وعن كيفيّةِ حيازَةِ هذه المنفَعَة . فالإسلامُ حرّمَ الانتفاعَ ببعضِ الأموالِ كالخمرِ والميْتَةِ ، كما حرّمَ الانتفاعَ ببعْضِ جهودِ الإنسانِ كالرقصِ والبغاء . وحرّمَ بَيْعَ ما حُرّمَ أكلُهُ منَ الأموالِ ، وحرّمَ إجارَةَ ما حُرّمَ القيامُ به منَ الأعمالِ .

هذا منْ حيثُ الانتفاعُ بالمالِ والجهْدِ . وأمّا من حيثُ كيفيّةُ حيازةِ الثروةِ ، فقدْ شرّعَ أحكاماً متعدّدةً لحيازتها ، كأحكامِ الصيْدِ ، وإحياء المواتِ ، وأحكامِ الإجارَةِ والإرْثِ والهبَةِ والوصيّةِ . هذا بالنسبة للانتفاعِ بالثروةِ وكيفيّةِ حيازتها ؛ أمّا بالنسبةِ لمادّةِ الثروةِ منْ حيثُ وجودُها ، ومن حيثُ إنتاجُها فإنّ الإسلامَ لمْ يتدخّلْ فيها مُطلقاً ؛ فالمالُ موجودٌ في الحياةِ الدنيا وُجوداً طبيعياً ، وخلَقَهُ اللهُ سبحانَهُ وتعالى مُسخّراً للإنسانِ ، قالَ تعالى : « هو الذي خلَقَ لَكُمْ ما في الأرضِ جميعاً » وقالَ : « وسخّرَ لكمْ ما في السمواتِ وما في الأرضِ جميعاً منهُ »

وقالَ : « وأنزَلنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للنّاسِ » ، فبيّــنَ في هذه الآياتِ وأشباهها أنّهُ خلَقَ المالَ وخلَقَ جُهْــدَ الإنسانِ ، ولمْ يتَعرَّضْ لشيءٍ آخرَ يتعلّقُ بهِ ، ممّا يدلّ على أنّهُ لمْ يتدخّلْ فـــي مادّةِ المــالِ وجهدِ الإنسانِ ، ولكنّــهُ بيّنَ أنّهُ خلَقَهَــا لينتفعَ بها النّاسُ .

وكذلكَ لمْ يتدخّلْ في إنتاجِ الثّروةِ ، ولا يوجَدُ نصّ شرعيّ يــدلُّ على أنّ الإسلامَ تدخّلَ في إنتاجِ الثّروَةِ ، بلْ على العكسِ من ذلكَ فإنْ النصوصَ الشرعيّةَ تدلّ على أنّ الشرْعَ تركَ الأمْرَ للنّاسِ في استخراجِ المالِ ، وفي تحسينِ جُهْدِ الإنسانِ ؛ فقدْ رُويَ أنّ الرسولَ (ص) قالَ في موضوعِ تأبيرِ النّخْلِ : « أنتم أدرى بأمورِ دُنياكم » ورُوي أنّهُ أرسَلَ اثنينِ منَ المسلمينَ إلى اليمنِ يتعلّمانِ صناعةَ الأسلحَــــةِ ، وهذا يدلّ على أنّ الشرْعَ تركَ أمْرَ إنتاجِ المالِ إلى النّـــاسِ يُنتجونَهُ بحسَبِ خبرَتِهمْ ومعرفتهم .

وعلى هذا فالذي يتبيّنُ من ذلكَ أنّ الإسلامَ ينظرُ في النظامِ الاقتصاديّ لا في علْمِ الاقتصادِ ، ويجعلُ الانتفاعَ بالثروَةِ قائماً . وكيفيّــةُ حيازةِ هذه المنفعَــةِ موضوعُ بحثهِ ، ولم يتعرّضْ لإنتاجِ الثروةِ ولا إلى وسائلِ المنفعَةِ مُطْلَقاً .

النظام الاقتصادي في الإسلام

يقومُ نظامُ الاقتصاد في الإسلامِ على الأمورِ التاليةِ :

١ ــ ملكيّةُ الأشياءِ للنّاسِ ، وهذا هوَ الأصلُ ، لأنهمْ مستخْلفــونَ فيها عنِ اللهِ ، ولا تكونُ للأفرادِ إلاّ بإذْنِ الشّارعِ .

٢ – وتتحققُ الملكيّةُ العامّةُ في كلِّ ما كانَ منْ مرافقِ الجماعةِ ، أوْ منَ الضروريّاتِ للحياةِ العامّةِ .

٣ – الملكيّةُ الفرديّةُ حكمٌ شرعيٌّ مُقَدَّرٌ بالعينِ أوِ المَنْفَعَةِ . تُقتَضي تمكينَ مَنْ يضافُ إليهِ من انتفاعهِ بالشيءِ ، وأخذِ العوضِ عَنْهُ .

٤ – لا يجوزُ للدولةِ أنْ تأذَنَ للأفرادِ بملكيّةِ ما يدخلُ في الملكيّةِ العامّةِ كالمناجمِ ومنابعِ البترولِ والمراعي وساحاتِ البلدةِ وشواطئ البحارِ ومضائقِ الأنهارِ وما شابهَ ذلكَ .

٥ – يُمْنَعُ كَنْزُ المالِ ولو أُخْرِجَتْ زكاتهُ ، والدولةُ يجبُ أنْ تعملَ على تداوُلِهِ بينَ النّاسِ وتحولَ دونَ تداوُلِهِ بينَ يدي فئةٍ خاصّةٍ .

٦ – الملكيّةُ الفرديّةُ في الأموالِ المنقولةِ وغيرِ المنقولةِ مُقيّدةٌ بالأسبابِ الشرعيّةِ الخمسةِ وهيَ :

أ – العَمَلُ .

ب – الحاجةُ للمالِ في سبيلِ الحياةِ .

جـ – إعطاءُ الدولةِ أموالها للأفرادِ لسدِّ الحاجةِ ، أوِ الانتفاعِ بالملكيّةِ .

د – الإرثُ .

هـ – صلةُ الأفرادِ ببعضِهِمْ .

٧ – حقّ التصرّفِ الإنفاقيّ بهذهِ الملكيّةِ الفرديّةِ مُقيّدٌ بحدودِ الشرعِ ، فيُمْنَعُ السرفُ والتقتيرُ .
وتنميةُ الثروةِ مُقيّدةٌ أيضاً بالحدودِ الشرعيّةِ ، فيُمنَعُ الاحتكارُ والغبْنُ والغشُّ والرّبا والقمارُ وغيرُهُ .

٨ – يمنعُ فتْحُ المصارفِ ما عدا مصرفَ الدولةِ ، ولا يصحّ أنْ يتّخذَ الرّبا ، ويكونَ دائرةً من دوائرِ بيتِ المالِ بلْ يقومُ بإقراضِ الأموالِ حسبَ الحاجةِ ، وتسهيلِ المعاملاتِ الماليّةِ .

٩ – الاكتشافاتُ والاختراعاتُ إذا كانت منْ مرافقِ الجماعةِ تصبحُ مُلكاً عاماً .

١٠ – تضمَنُ الدولةُ إيجادَ الأعمالِ لكلٍّ مَنْ يحملُ التابعيّةَ ، وجميعُ الموظفينَ سواءٌ كانوا عندَ الأفرادِ أوِ الشركاتِ أوِ الدولةِ ، لهمْ جميعُ الحقوقِ والواجباتِ ، وكلَ مَنْ يعملُ بأجْرٍ موظّفٌ مهما اختلَفَ نوعُ عَمَلِهِ وتحدّدُ الدولةُ الأجرةَ للجميعِ .

١١ – تَضْمَنُ الدولَةُ نَفَقَةَ مَنْ لا مَالَ لهُ ولا عَمَلَ ، إذا لمْ يكنْ وراءهُ مَنْ تَجِبُ عليهِ نَفَقَتُهُ ، وتتولى إيواءَ العَجَزَةِ وذوي العاهاتِ ، وتُوَفّرُ لكلٍّ فرْدٍ الحاجاتِ الضروريةَ للعيشِ مِنْ مأكلٍ ومَلْبَسٍ ومسكنٍ . وعليها أنْ توفّرَ جميعَ الخدماتِ الصحيّةِ مجاناً للفقيرِ والغنيّ على السواء .

١٢ – تعالجُ الدولةُ رفْعَ مستوى العيشِ ، وبقاءَ التوازُنِ في المجتمعِ على الوجْهِ الآتي :

أ – أنْ تعطي المالَ منقولاً وغيرَ منقولٍ ممّا تملكه .

ب – إنْ لمْ يَكفِ بذلكَ ملكَتْ من أموالِ النّاسِ ما يلزَمُ لإبقاءِ هذينِ الغرَضينِ .

جـ – إذا مَلَكَتْ منْ أموالِ النّاسِ أرضاً عشريّةً تدفَع ثمنها لصاحبها ، وإنْ ملكَتْ أرْضاً خراجيّةً لا تدفَعُ ثمنها . وإنما تدفَعُ ثمنَ ما أُنشيءَ عليها .

١٣ — يُمْنَعُ استغلالُ واستثمارُ الأموالِ الأجنبيةِ في البلادِ ، كما يُمْنَعُ منحُ الامتيازاتِ لأيِّ أجنبيٍّ .

سياسة الاقتصاد

سياسةُ الاقتصادِ هدفٌ ترمي إليهِ الأحكامُ التي تعالجُ تدبيرَ شؤونِ الإنسان .

وسياسةُ الاقتصادِ في الإسلام مبنيّةٌ على أساسِ تحقيقِ أكبرِ عددٍ ممكنٍ من الرفاهيّةِ للإنسانِ باعتبارِهِ إنساناً ، وباعتبارِهِ يعيشُ في مجتمعٍ ، لا باعتبارِهِ فرداً ، ولا باعتبارِهِ مُنعزلاً ، أو فَرْداً في مجتمع يرتبطُ أفرادُهُ بأيّةِ علاقةٍ .

فالنظرةُ الاقتصاديّةُ في الإسلامِ تتلخّصُ في أنَّ الاقتصادَ للإنسانِ لا للفردِ ، وأنّهُ للمجتمعِ لا للجماعةِ المكوّنةِ من أفرادٍ دونَ ملاحَظةِ العلاقاتِ .

ولذلكَ نجدُ أنّ نظرتَهُ هذهِ حتّمَتْ تحريمَ إنتاجِ الخمرِ واستهلاكهِ ، ولا تعتبرُهُ بالنّسبةِ للمسلمِ مادّةً اقتصاديّةً كما حتّمَتْ تحريمَ الرِّبا ، ولا تعتبرهُ ، بالنسبةِ لجميعِ مَنْ يحملونَ تابعيّةَ الدولةِ ، مادّةً اقتصاديّةً سواءٌ كانوا مسلمينَ أو غير مسلمينَ .

فالإسلامُ لا يفصلُ اعتبارَ ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ عن تحقيق الرفاهيّةِ للإنسان ، بَلْ يجعلُهما أمرين متلازمين . لأنّهُ يهدفُ إلى إيجاد الطمأنينة عندَ الإنسان لا إلى مجرّد إشباع حاجَتِه ، ويجعلُ نَيْلَ السعادة المثلَ الأعلى الذي يسعى المسلمُ لتحقيقه منَ الاقتصاد . قالَ تعالى : « وابتغ فيما آتاكَ اللهُ الدّارَ الآخرةَ ولا تَنْسَ نصيبكَ منَ الدّنيا وأحسنْ كما

أحسنَ اللهُ إليكَ ولا تَبْغِ الفَسَادَ في الأرْضِ إنّ اللهَ لا يُحِبّ المفسدين »
ولذلكَ جَعَلَ فَلسَفَةَ الاقتصاد مربوطةً بأوامر الله ونواهيه بناءً على
إدراك الصلَة بالله ، أي ربْط الفكرة التي يُبْنَى عليها تدبيرُ أمور المسلم
والمجتمع بالحياة وذلكَ بجعل الأعمال الاقتصادية موافقةً للأحكام
الشرعيّة باعتبارها ديناً وربْط تدبيرِ أمور الرعيّة بمنْ يحملونَ التابعيّةَ ،
وتقييد أعمالهم الاقتصاديّة بالأحكام الشرعيّة باعتبارها تشريعاً ،
فأباحَ لهُمْ ما أباحَهُ الإسلامُ ، وقيّدَهُمْ بما قيّدَهُمْ به . قالَ تعالى :
« ما آتاكم الرسولُ فخذوهُ وما نهاكُمْ عنهُ فانتهوا » وقالَ : « وليحذر
الذينَ يُخَالِفُونَهُ عنْ أمْره أن يصيبَهُمْ فتنَةٌ أوْ يُصيبَهُمْ عذابٌ
أليمٌ » ، وقدْ قَيّدَ الذينَ يحملُونَ التابعيّةَ بهذه الأحكام بالتوجيه الذي
يجعَلُ المسلمَ يُنفّذُ هذه السياسةَ بدافع تقوى الله ، والتشريع الذي تُنَفّذهُ
الدولةُ ، قالَ تعالى : « يا أيّها الذينَ آمنوا اتّقوا اللهَ وذَرُوا ما بقِي منَ
الرّبا إنْ كنْتُمْ مؤمنين » .

وقالَ : « يا أيها الذينَ آمنوا إذا تدايَنْتُمْ بدينٍ إلى أجَلٍ مسمّى
فاكتبوهُ وليكتبْ بينكمْ كاتبٌ بالعَدْل ولا يأبى كاتبٌ أنْ يكتبَ كما
علّمَهُ اللهُ فليكتبْ وليُملِلِ الذي عليه الحقّ وليَتّقِ اللهَ ربّهُ ولا
يَبْخَسْ منهُ شيئاً » . وقالَ : « ولا تسأموا أنْ تكتبوهُ صغيراً أو كبيراً
إلى أجَله ذلكَ أقْسَطُ عندَ الله وأقوَمُ للشّهادة وأدنى ألاّ ترتابوا إلاّ أنْ
تكونَ تجارَةٌ حاضرةٌ تُديرُونها بَينكم فليس عليكم جناحٌ ألاّ تكتبوها »
وفي ذلكَ بيانُ الكيفيّة التي تُنَفّذُ بها هذه الأحكامُ ، وما يضمَنُ تقيّدهم
بها . وقد شملتْ هذه الضمانَةُ الأحكامَ التي تتعلّقُ بالفرد والمجموع .
فحرّمَ الاعتداءَ على الملكيّة العامّة كما حرّمَ الاعتداءَ على الملكيّة الفرديّة
وجَعَلَ تنفيذَ حقّ الله كتنفيذ حقّ الإنسان .

وجَعَلَ تنفيذَ الزكاة كتنفيذ النّفقَة ، وحينَ شرّعَ الأحكامَ راعى مصلَحَةَ الفرْد والجماعَة . وحينَ شرّعَ للجماعَة بما بينَها منْ علاقاتٍ راعى مصلحةَ الفرد ، وحينَ شَرّعَ للفرد ما بَيْنَهُ وبينَ غيره منْ علاقات راعى مصلَحَةَ الجماعَة ، ولذلكَ نجدهُ حينَ جَعَلَ للدولة حقَ أخْذ المال منَ المسلمينَ ، لإدارَة شؤون الرعيّة قَيّد الدولةَ بأنْ لا تأخُذَ إلاّ فضولَ الأغنياء ، أي ما يزيدُ عنْ حاجاتِهِمْ الضروريّة ، وهيَ المأكلُ والملبسُ والمسكنُ والزواجُ ، وما يركبونَهُ لقضاء حاجاتهم البعيدة ، فهذا التشريع الذي يحفظُ الجماعةَ رُوعيَتْ فيه مصلَحَةُ الفرد . ونجِدُ الشّرْعَ أيضاً يتيحُ للفرد أنْ يبنيَ بَيْتاً أو يزرعَ بستاناً ، ومن ناحيةٍ أُخرى فرَضَ عليه حقَ الطريق ومنعه من البناء أو الزرع على أيٍ وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكيّة عامّة . وحــينَ أباحَ للفرد بَيْعَ ما يملكُ خارجَ الدولة الإسلاميّة في تجارةٍ مَنَعَهُ من بَيْع السّلاح وكلَ ما يتقوّى به العــدوّ على الدولة ، فهذا التشريعُ للفرد رُوعيَتْ فيه مصلحَةُ الجماعَة .

وهكذا نجدُ الإسلامَ معَ كونه يُشرّعُ للإنسان ، ويشرّعُ للمجتمـع يَنْظُرُ إلى ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ . إنّهُ يشرّعُ في الاقتصاد لمجتمعٍ معيّنٍ لهُ صفةٌ معيّنَةٌ .

ولا يكتفي بذلكَ ، بلْ يحثّ على الكسْب وطلَب الرزق والسّعي لتحقيق أكبرِ درجةٍ ممكنةٍ من الرفاهيّةِ للفردِ وللمجموعِ .

ولذلكَ كانَ السعْيُ بكسبِ الرّزقِ فرْضاً على كلّ رَجلٍ ، قالَ تعالى : « فامشوا في مناكبها وكُلُوا منْ رزقه » وقالَ عليه وعلى آله الصلاةُ والسلامُ : « طَلَبُ الحلال كمُقَارَعَةَ الأبطـــال ، ومَنْ ماتَ في طَلَبِ الحلالِ ماتَ مَغفوراً لهُ » وقالَ : « إنّ أطْيَبَ ما أكَلْتُمْ منْ كَسْبِ

أيديكمْ ، وإنَّ أخي داودَ كانَ يأكلُ منْ كَسْبِ يدِهِ » وقالَ : « إنَّ منَ الذنوبِ ذنوباً لا يُكَفِّرُها الصومُ ولا الصلاةُ » . قيلَ : فما يُكفِّرُها يا رسولَ اللهِ ؟ قال : « الهُمومُ في طَلَبِ المعيشةِ » . وفي حديثٍ قُدْسيٍّ عنْ ربِّهِ عزَّ وجلَّ قالَ تعالى : « عَبْدي حَرِّكْ يَدَكَ أُنْزِلْ عَلَيكَ الرِّزْقَ » .

فالآياتُ والأحاديثُ تحثُّ على السّعي لطلبِ الرّزقِ وعلى العملِ لكسبِ المالِ كما تحثُّ على التمتّعِ بهذا المالِ وأكْلِ الطيّباتِ . قالَ تعالى : « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينةَ اللهِ التي أخْرَجَ لعبادهِ والطّيباتِ منَ الرِّزقِ » ، وقالَ تعالى : « كُلُوا منْ طيباتِ ما رَزَقْنَاكُمْ » وقالَ : « كُلُوا مِمّا رَزَقَكُمُ اللهُ حلالاً طيّباً » وقالَ تعالى : « يا أيّها الذينَ آمنوا لا تحرّموا طيّباتِ ما أحَلَّ اللهُ لكُمْ » . فهذه الآياتُ وما شابهَها تدلَّ دلالَةً واضحةً على أنَّ الأحكامَ الشرعيّةَ المتعلّقَةَ بالاقتصادِ تهدفُ إلى رَفْعِ مُستوى المعيشةِ والتمتّعِ بالطيّباتِ . وقدْ راعى الإسلامُ في الحُصولِ على المالِ عَدَمَ تعقيدِ الكيْفيّةِ التي يحوزُهُ الإنسانُ بها ؛ فجعلَها بسيطةً كلَّ البساطةِ إذْ حدّدَ أسبابَ التملّكِ ، وحدّدَ العقودَ التي يجري بها تبادُلُ الملكيّةِ .

ولا يعني تحديدُهُ لأسبابِ التملّكِ وللعقودِ تجميدَ الوضْعِ الاقتصاديِّ ، بلْ مُساعَدَةَ النّاسِ على الرِّبْحِ والتقدّمِ الاقتصاديِّ والحيلولة دونَ وقوعِ الهزّاتِ الاقتصاديّةِ العامّةِ ، لأنَّ الإسلامَ جَعَلَ الأسبابَ والعقود خطوطاً عريضةً تدخلُ تحتها جزئيّاتٌ متعدّدةٌ ، كأنواعِ العَمَلِ وأنواعِ البَيْعِ ، وتدخلُ فيها كليّاتٌ متعدّدةً في قياسها عليها كقياسِ العطيّةِ على الهبَةِ في أنها تكونُ سبباً للمُلْكِ ، وكقياسِ الوكالةِ على الإجارَةِ في استحقاقِ أُجرَةِ الوكيلِ .

ولا يجوزُ أنْ يخرُجَ المرءُ عنْ هذهِ الخطوطِ العريضةِ التي جاء بها الشرْعُ ، بلْ يجبُ أن يتقيّدَ بها تقيداً تامّاً ، وهكذا نجدُ أسبابَ التملّكِ والعقودِ قدْ

بيّنَهَا الشارعُ وحدّدَها في معانٍ عامّةٍ ، وهذا ما يجعلُها شاملَةً لكلّ ما يتجدّدُ منَ الحوادثِ .

وبهذا تكونُ سياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ غيرَ مقتصرةٍ على الرفاهيّةِ وحدها ، بلْ تشملُ الرفاهيّةَ والوضعيّةَ التي تكونُ عليها هذه الرفاهيّةُ ، لتُحقّقَ مجتمعاً يعيشُ فيهِ الإنسانُ مطمئناً هادىءَ البالِ ، ويعيشُ فيهِ المسلمُ متمتّعاً بالسعادةِ وراحةِ الفكرِ .

وتتلخص سياسة الاقتصاد بأربعة أمور

أولاً – إشباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلّ فردٍ إشباعاً كليّاً وتمكينُهُ من إشباعِ الحاجاتِ الكماليّةِ بقدرِ ما يستطيعُ ، لأنّهُ يعيشُ في مجتمعٍ مُعيّنٍ لهُ طرازٌ خاصّ في العيشِ .

ثانياً – النّظرُ إلى كلّ فرْدٍ بعيْنِهِ لا إلى مجموعِ الأفرادِ الذين يعيشون في البلادِ .

ثالثاً – النظرُ إلى الفرْدِ باعتبارهِ إنساناً قبْلَ أيّ اعتبارٍ آخرَ ، ولا بُدّ مِنْ إشْباعِ حاجاتهِ الأساسيّةِ كلّها إشباعاً كلياً . واعتبارهِ ، بعد ذلك ، شخصاً مُعيّناً بذاتِهِ ، بتمكينِهِ من إشباعِ حاجاتهِ الكماليّةِ بقدرِ ما يستطيعُ .

رابعاً – النظرُ إليه في الوقتِ نفْسِهِ ، باعتبارِهِ مُرْتبطاً بغيرِهِ ارتباطاً مُعيّناً يسيرُهُ تسييراً معيّناً وَفْقَ طرازٍ خاصّ ، وبناء على ذلكَ يكونُ الأساسُ توزيعَ الثروةِ لا تنْميتَهَا . ولكنْ لما كان توزيعُ الثروةِ بغيرِ بيان كيفيّةِ حيازتِها من مصادرِها ، فإنّ تنميةَ الثروةِ تأتي إتياناً طبيعيّاً من هذه

الكيفيّةِ للحيازةِ ، فإنّ الكيفيّةَ التي تجري فيها حيازةُ الأرْضِ تؤدّي بالطّبْعِ إلى استغلالها ، والكيفيّةَ التي يجري بما امتلاكُ المصنعِ تؤدّي طبيعياً إلى استغلالِه . ويمكنُ تحسينُ هذه الزيادةِ للدّخلِ بالمعلوماتِ الاقتصاديةِ لا بالأحكامِ الاقتصاديّةِ ، وتُؤخَذُ هذه المعلوماتُ من أي جهةٍ كانتْ دون قيدٍ .

موضوع معالجة الاقتصاد في البلاد الإسلامية

هذه المعالجةُ تنقسمُ إلى قسمينِ منفصلينِ عن بعضهما تمامَ الانفصال ، ولا علاقةَ لأحدهما بالآخر .

القسم الأول ــ السياسةُ الاقتصاديةُ : ومعالجتُها في أمرين :

أ ــ الخطوطُ العريضةُ لمصادرِ الاقتصادِ وهي أربعةٌ : « الزراعة ــ الصناعة ــ التجارة ــ وجهد الانسان » .

ب ــ الخطوطُ العريضةُ لضمانِ الحاجاتِ الأساسيّةِ .

القسم الثاني ــ معالجةُ زيادةِ الثروةِ لتكثيرِ الثروةِ تختلفُ باختلافِ أوضاعِ البلدانِ . ففي سوريّةَ يختلفُ الأمرُ ــ مثلاً ــ عنْ باكستان أو إيران ، ولذلكَ كانتْ معالجتُها بحسبِ متطلباتِ الأوضاعِ الخاصّةِ ، وسيقتصرُ بحثُنا على القسمِ الأوّلِ .

معالجة مصادر الاقتصاد الأربعة

الأرض . الصناعة . التجارة . الجهد

الرأسماليةُ تجعلُ زيادةَ الثروةِ أساسَ النظامِ ، وتتركُ للأفرادِ حريةَ الملكيةِ والعملِ . والاشتراكيةُ ، وبعدها الشيوعيةُ ، تقولُ بإلغاءِ الملكيةِ إلغاءً كلياً أو جزئياً وتجعلُ العملَ هو الأساسَ ، وشعارها : « مَنْ لا يعملْ لا يأكلْ » .

والإسلامُ يقولُ بإباحةِ الملكيةِ والعملِ . قالَ تعالى : « فامْشُوا في مَنَاكِبِها وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ » . وقال : « فَانْتَشِرُوا في الأرضِ وابتغوا مِنْ فَضْلِ اللهِ » والأمْرُ هنا للإباحةِ . قالَ رسولُ اللهِ : « مَا أكَلَ ابنُ آدَمَ طعاماً قَطّ خيْرٌ مِنْ أنْ يأكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ » وهو خبرٌ مقرونٌ بالمدحِ ، لكنّهُ منَ الأوامرِ غيرِ الصريحةِ ، والمرادُ بهِ الإباحةُ .

والإسلامُ جَعَلَ الملكيةَ والعملَ في هذهِ المصادرِ مباحينِ للنّاسِ . وينبغي أنْ يُلاحَظَ أنَّ الإباحةَ إباحةٌ ملكيةٍ وعملٍ وليستْ حريةَ ملكيةٍ وعملٍ ، لأنَّ الإباحةَ تقييدٌ لحكمٍ شرعي هوَ أمْرُ اللهِ بالتخييرِ بينَ الأخْذِ وعدمهِ بخلافِ الحريةِ فهيَ عدمُ التقيّدِ بشيءٍ .

المَصدر الأول

الأرض

الأرضُ أساسُ الزراعةِ لا جُهْدُ الإنسانِ ولا الخبرةُ الفنيّةُ حتّى ولا الآلةُ ، فالذي يعيّنُ وجهَ الإنتاجِ هو كيفيّةُ الحيازةِ للأرضِ وكيفيّةُ العملِ بها لا جهدُ الإنسانِ ولا خبرتهُ الفنيّةُ ولا الآلةُ ولا علاقاتُ الإنتاجِ ولذلكَ يجبُ أنْ يكونَ البحثُ في الزراعةِ مُنْصَبّاً على الأرضِ ، لأنّ الجهدَ مصدرٌ منفصلٌ عن الزراعةِ ، والآلةُ كذلكَ مصدرٌ منفصلٌ عنِ الزراعةِ ، ولها أحكامٌ خاصّةٌ . والخبرةُ الفنيّةُ وعلاقاتُ الإنتاجِ ، لا علاقةَ لأيّ منهما بالزراعةِ أيضاً ، وهو أمرٌ ظاهرٌ ، ولذلكَ سنحصرُ البحثَ في الزراعةِ بأحكامِ الأرضِ فقط .

وموضوعُ ملكيّةِ الأرضِ يختلفُ عن ملكيّةِ بقيّةِ الموادِ من عقارٍ وسلعٍ ونَقْدٍ ومواشٍ وغيرِ ذلكَ ، والإنتاجُ فيها جزءٌ لا يتجزأُ من وجودِها ، كما أنه جزءٌ لا يتجزأُ من ملكيّتها . والأرضُ تختلفُ عنِ المصنعِ الذي لا يعدو إنتاجُهُ جزءاً من وجودِهِ ، وعنِ البيتِ الذي يشتركُ معَ المصنعِ في الإنتاجِ بلْ هيَ تختلفُ عنْ كلِّ سلعةٍ في الدنيا ، إذ لا تنتجُ سلعةٌ في الدنيا من نفسِها ، دونَ أنْ يباشرَ الإنتاجَ فيها أحدٌ سوى الأرضِ ، ومن هنا يجبُ أنْ تكونَ للأرضِ بالذاتِ ، من دونِ باقي الأموالِ ، أحكامٌ خاصّةٌ من حيثُ ملكيّتها ومن حيثُ العملُ فيها ..

ملكيّةُ الأرض : تتحقّقُ ملكيّةُ الأرضِ بالإقطاعِ والتحجيرِ والإحياءِ ، كما تتحقّقُ بالشراءِ وبالإرثِ وبالهبةِ . يقولُ رسولُ اللهِ (ص) : « مَنْ

أحيَا أرْضاً مَيْتَةَ فَهِيَ لَهُ » . والأرضُ الميتة هي الأرض التي لم يظهر أنه جرى عليها ملك أحد فلم يظهر فيها تأثير شيء من إحاطة أو زرع أو عمارة أو نحو ذلك ، ولا يوجد أحد يملكها أو ينتفع بها وإحياؤها هو جعلها صالحة للانتفاع بها . وقال رسول الله (ص) « من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها » وقال : « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحق به » . وبالتحجير ، وقالَ : « مَنْ أحَاطَ حَائطاً على أرْضٍ فَهِيَ لهُ » . والتحجيرُ هو أنْ يجعلَ على حدودِ الأرضِ ما يدل على تخصيصٍ لهُ . كأن يضعُ حولها حجارةً أو سياجاً أو جداراً أو ما شاكلَ ذلكَ ، والتحجيرُ كالإحياءِ سواءٌ لقولهِ (ص) « أيما قوم أحيوا شيئاً منَ الأرضِ أو عمروهُ فهمْ أحقَ بهِ » .

وأمّا أرضُ الإقطاعِ فهيَ الأراضي التي تُعطيها الدولةُ للأفرادِ مجّاناً دون مقابلٍ ، بعدما سبقَ إحياؤها ، ولكن لا مالكَ لها فتكونُ الدولةُ هيَ المالكة . فهذه الأرضُ لا تملكُ بالاحياء أو التحجيرِ ، لأنها ليستْ ميتةً بعد ما أحْيِيَتْ بالزرعِ ، فهيَ حيّةٌ ولكنْ لا مالكَ لها ، فلا تملكُ إلاّ بتمليكِ الدولةِ . وقد أقطعَ رسولُ اللهِ لبعضِ أصحابهِ أرضاً .

فإعطاءُ الدولةِ لأحدِ الرعيّةِ أرضاً ، هو الإقطاعُ ، وهو جائزٌ بدليلِ فعلِ الرسولِ بهِ .

وإذا مُلكَتِ الأرضُ بسببٍ منَ الأسبابِ المذكورةِ أُجبرَ مالكُ الأرضِ على استغلالها ولا يُسْمَحُ لهُ بتعطيلها ، فإذا أهْمَلَ ذلكَ وعَطّلَ الأرضَ ثلاثَ سنينَ نُزِعَتْ منهُ جبراً وأعطيتْ لغيرهِ . قالَ رسولُ اللهِ : (ص) « عادي الأرضِ للهِ وَلِرَسُولِهِ ثمّ لَكُمْ مِنْ بَعْدُ فَمَنْ أَحْيَا أرْضاً ميتَةً فهيَ لهُ ، وَلَيْسَ لِمُحْتَجِرٍ حَقٌ بَعْدَ ثَلاثِ سِنينَ » .

ولا يُقالُ : إنَّ الحديثَ أتى على ذكْرِ المحتجرِ لأنَّ العبرةَ بعمومِ اللفظِ

لا بخصوصِ السببِ . فيظلّ العامّ على عمومه فيكونُ قولهُ : « مَــــنْ عَطّلَ أرْضاً » شاملاً لكلِّ أرضٍ مُلِكَتْ بالإقطاعِ أمْ بالشّراءِ أمْ غيرِ ذلك .

الصّـناعة

الصناعةُ أساسٌ هامٌ منْ أسُسِ الحياةِ الاقتصاديةِ لأيّةِ أمّةٍ أوْ أيِّ شعْبٍ في أيِّ مجتمعٍ . وقدْ بيّنَ الإسلامُ أحكامَ المصانعِ بأن الأصلَ فيها أنّهـا ملكيّةٌ فرديّةٌ ، فلكلِّ فردٍ منْ أفرادِ الرعيّةِ أنْ يملكَ المصانعَ ، فالمصنعُ منْ حيثُ هو داخلٌ في الملكيّةِ الفرديّةِ ، وليسَ بداخلٍ في الملكيّةِ العامّةِ ولا في ملكيّةِ الدولةِ .

والدليلُ على ذلكَ أنّ الرسولَ استصنعَ منبراً عندَ مَنْ يملكُ المصنعَ ملكيّةً فرديّةً .

غيرَ أنّ الصناعةَ تأخذُ حكْمَ ما يجري صنعُهُ ، والقاعدةُ الشرعيّـةُ تقولُ : « الصناعةُ تأخذُ حكمَ ما تُنْتِجُهُ » . مثلاً فصناعة العصر مباحة سواء كانت عصر عنب أو تفاح لأن الصناعة من حيث هي مباحة ومنهـا صناعة العصر فتدخـل في عموم إباحة الصناعات ، فجاء الرسول وحـرم صناعة عصر الخمر عن أنس قال « لعن رسول الله (ص) في الخمرة عشرة : شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها إلخ » . كما أن الشّرْعَ رأى في بعضِ الحالاتِ أنّ المصانعَ لا يجوزُ أنْ تُمْلَكَ ملكيّـةً فرديّـةً . ولمّا كانتِ المصانعُ قائمةً على الموادِّ الأوليّةِ والاشياءِ التي تتعلّقُ بطبيعـةِ تكوينِها بالجماعةِ والمرافقِ العامّةِ ، فالبحثُ إذاً يجبُ أنْ يكونَ حـولَ هذهِ الحالاتِ الثلاثِ .

١) الحالةُ الأولى : المعادنُ الصلبةُ كالفضّة ـ الحديد ـ النحـاس ـ الرصاصِ ، أو السوائلِ كالنفْطِ والزئبقِ وما شاكلها لا تقتطع أي الأرض التي يوجد فيها أمثال هذه الأشياء المذكورة لا يجوز أن تعطى من قبـل الدولة وإن أعطيت خطأً استعيدت من قبل الخليفةِ . والدليلُ إرجاعُ رسولِ الله (ص) ما أقْطَعَهُ من أرض إلى عُمَرَ بن قيسِ المأربيّ وغيرِهِ .

٢) الحالة الثانية : الأشياءُ التي تمنَعُ طبيعةُ تكوينِها اختصاصَ الفرْدِ بحيازَتِها ، كملكيّةِ الطريقِ العامّةِ والبحارِ والخلجانِ والمضايقِ والمساجدِ والمتنزهـاتِ وما شاكلها لقولِ رسولُ اللهِ (ص) : مـنى مناخ من سبق » .

٣) الحالة الثالثة : ما هو من مرافق الجماعة بحيثُ لو لمْ يتوفـرْ لها بوصفها جماعة تفرّقتْ في طلبهِ كالماءِ والكلإ والنارِ لقولِ رسولِ اللهِ (ص) : « المسلمونَ شركاء في ثلاث : الماء والكلإ والنّارِ » .

ومنْ هذهِ الخطوطِ العريضةِ يتبيّنُ أنّ الشرْعَ قد عالجَ الصناعةَ والآلات ببيانِ ملكيّتها ، وأوضحَ متى تكونُ ملكيّةً عامّةً ومتى تكونُ ملكيّةً فرديّةً خاصّةً . فالحكمُ في المصانعِ هو للأصل لا للتابع ، مثل آلة توليدِ الكهرباء تستعمل في وقت واحد للحرارةِ والإنارةِ ، فإن كانت هـذه الآلة تستعمل في الغالبِ للإنارةِ فإنها حينئذٍ تكون ملكية فردية ؛ إذا كان توليدها من ملك فردي ، وإن كانت غالبَ ما تستعمل له هو الحرارة ، فإنها حينئذٍ تكون ملكيّةً عامة ، كالكهرباء في المصانعِ تستعملُ لصهرِ المعادنِ وللإنارةِ ولكن أغلب ما تستعمل له هو الحرارة وهي إنما وجدت في المصنع للحرارة . أمّا الإنارةُ فتابعةٌ لها ، والتابع تابع في الحكـم وأما إذا كان توليدُ الكهرباءِ من مساقط المياه العامةِ ، فإنها ، ولا شك ، تكون من الملكية العامةِ سواءٌ أكانتِ الغايةُ التي يجري توليدُ الكهرباءِ من

أجلها هي الإنارة أم كانت لتستعمل مقام النار . ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانعُ الكبريتِ والفحم الحجريّ والصناعاتِ المتولدة عن النفطِ فإنها ملكيّةٌ عامة لأنها داخلةٌ تحتَ نصٍّ الحديثِ « الماء والكلأ والنار » إذ المرادُ بالنارِ الوقودُ وما يتعلقُ به .

وأما مصانعُ الحلوياتِ والنسيجِ والسكر والزجاج ومحالج القطن والمطاحن ومعامل السماد وما شابهها فإنها ملكيّةٌ فردية لأن ماتصنعه ليس من مرافق الجماعة .

ولكن يجوز للدولةِ أن تشتّريَ هذه الملكية الفردية . فمثلاً ان تشتّري الدولة مصانعَ السيارات والبرادات من أصحابها ، أو تنشىء الدولة هـذه المصانعَ وما شابهها فيكون بذلك كلّ ما هو داخلٌ في الملكية الفردية يجوزُ للدولة أن تملك مثلهُ وخاصة في العصر الحديث أشياء كثيرة دخلت في الملكيـــة الفردية ، وستكون مملوكة للدولة واقعياً كمصانع الآلاتِ التي تنتجُ الآلات ومصانعِ السيارات ونحوها ، مما يحتاجُ القيامُ به ، إلى أموالٍ ضخمـــة ، فإنه لا يتأتى ان تقوم بمثلِ هذهِ الصناعاتِ إلا الدولة ، لانهاَ هي التي تملك الامكاناتِ لمثلِ هذه المصانع . وذلك لأن إنشاءَ مثل هذه المصانع يحتـــاجُ إلى رأسمالٍ كبير لا يقوى عليه الفردُ . ولذلك درج الغربُ عـــلى إنشاء شركات المساهمةِ التي يتيحُ لها نظامُ تكوينها ان تجمعَ اموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسسَ وتمتلكَ امتلاكاً فردياً مثل هذهِ الصناعاتِ ، ولكن الإسلام يحرم شركاتِ المساهمةِ ، ويحرم اجتماعَ عـــدّةِ شركاتِ مساهمة في شركة واحدة مثل التروستاتِ والكارتل ، لأن الشركة في الإسلام من بابِ العقود كالبيع والإجارة ، وليست هي كالوقف والوصية من قبل الإرادة المنفردة ولهذا لا تكونُ الشركةُ إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرفَ في الشركة ، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرَةً بنفسه . وهذه من طبيعتها لا يحصل

فيها تجمعُ مال . ولهذا فانه لا يمكن حسب احكام الشركة في الإسلام ، أن تنشأ شركة تملك اموالاً ضخمة تقدر على إنشاء مصانع كبرى فلا يبقى قادراً إلا الدولة ، فتكون هذه المصانعُ وإن كانت ملكية فردية ، ولكن ، لضخامة نفقاتها . لن تكون إلا للدولة ، وبهذا لا توجد الاحتكارات للمصانع والانتاج في كون مصانع الآلات والسيارات ونحوها ملكية فردية كما هي الحالُ في النظام الرأسمالي ، بل طبيعة تطبيق أحكام الشرع تجعلُ مثلَ هذه المصانع ملكاً للدولة ولو كانت من الملكية الفردية . وهكذا تكون الدولة هي المتصرفة بما هو داخلٌ في الملكية العامة ، ولها أن تملك كل ما هو هو داخلٌ في الملكية الفردية ، ولكن برضى صاحبها ، ولا يحل للدولة أن تستولي عنوةً على المصنع الداخل في حكم الملكية الفردية لقول رسول الله (ص) « لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه » فإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانع الآلات الثقيلة فإن أرباحها تكون للدولة ، توضع في بيت المال مع الخراج والضرائب ونحوها وهي تصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائر اموال الدولة . وله الحق أن يبيعَ هذه المصانع أو أن يعطي امتيازها للأفراد بخلاف ما هو داخل في الملكية العامة من المصانع وغيرها ، فإنه ملك لعامة المواطنين فلا يحلّ للدولة أن تبيعها أو تهبها أو تعطي امتيازها لأحد ، ، لأنها لعامة المواطنين وليست لبيت المال فيكون بيت المال حرزاً لها ليس غير ، وتوزع على جميع المواطنين بدون تمييز ولا تفريق .

وتوزيعُ الأرباح حاصلٌ لما هو داخلٌ في الملكية العامة على الرعية ، فقد يوزع عيناً وقد يوزع ثمناً ، فذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده . فللدولة أن تعطيَ الرعية ما هو داخلٌ في الملكية العامة كالماء والكهرباء بالمجان قدر حاجتهم ، ولها أن تبيعهم إياهُ بسعر السوق كالنفط والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير تمييز ولا استثناء ، تفعل ما تراه مصلحة للناس .

لأن ما هو داخلٌ في الملكية العامة لا يصح أن يصرف في شؤون الدولة . وليس للإمام أن يتصرف بشيء منه مطلقاً ، ولكن كيفية رعاية شؤون الملكية العامة فقط موكول للخليفة حسب نص الشرع .

هذه هي أحكامُ الصناعةِ وكيفية معالجتها من حيث المصنعُ فقط . وليس من ناحيةِ العمال أو تصريف الإنتاج ، لأن المصنعَ هو وحدَه الأصلُ في الصناعةِ ، وبيانُ أحكامهِ بيانٌ لأحكامها . والصناعةُ مصدرٌ مهم من مصادرِ الثروةِ . كما أنه ليس في الصناعةِ أحكامٌ سوى أحكام المصانع .

أما موضوعُ العمال فهو مصدر اقتصادي آخرُ ، هو جهد الإنسان . كما أن تصريف الإنتاج مصدرٌ اقتصادي آخرُ ، هو التجارة .

التجارة

التجارةُ عملياتُ البيعِ والشراء وهيَ مبادلةُ مالٍ بمالٍ . سواءٌ كانتْ تجارةً داخليةً ، وهي المبادلاتُ التي تجري في البلادِ ، وتخضعُ لسلطاتِ الدولةِ أم تجارةً خارجيةً ، وهيَ المبادلاتُ التي تجري في البلادِ غيرِ الخاضعةِ لسلطاتِ الدولةِ .

والتجارةُ الداخليةُ لا تحتاجُ إلى بحثٍ أو بيانٍ ، فتطبّقُ عليها أحكامُ البيع التي جاء بها الشرْعُ .

أمّا التجارةُ الخارجيّةُ ، فهي التي تحتاجُ إلى توضيحٍ وبيانٍ ، لأنّ لها أحكاماً خاصّةً ، زيادةً على أنها الأساسُ في كونِ التجارةِ مصدراً من

مصادرِ الاقتصادِ ، لأنَّ زيادةَ ثروةِ البلادِ من التجارةِ تأتي منها . وحينَ تُبحَثُ التجارةُ يجبُ أنْ يتبينَ الأساسُ الذي تُبنى عليهِ . أهيَ السلعُ التي تجري التجارةُ بها أو التاجرُ مالكُ السلعِ ؟

إنَّ أصحابَ النظامِ الرأسماليَّ وأصحابَ النظامِ الاشتراكيَّ الماركسيَّ جعلوا السلعةَ أساساً في بحثِ التجارةِ الخارجيّةِ ، ولذلكَ يعتبرونَ البحثَ التجاريَّ قائماً على منشأ البضاعةِ لا على مالكِها . وتقومُ العلاقاتُ التجاريّةُ بينَ الدولِ على أساسِ منشأ البضاعةِ لا على مالكِها ، لكنَّ الإسلامَ جعلَ التاجرَ أساساً في التجارةِ الخارجيّةِ لا البضاعة ، وجعلَ البضاعةَ تأخذُ حكمَهُ ، لأنَّ البضاعةَ يجري عليها البَيْعُ والشراءُ ، فتُطبّقُ عليها أحكام البَيْعِ . وأحكامُ البَيْعِ أحكامٌ لمالكِ المالِ وليْستْ أحكاماً للمالِ المملُوكِ .

فهيَ أحكامٌ للبائعِ والمشتري وليستْ أحكاماً للمالِ المبيعِ أو الذي يشترى ، فاللهُ تعالى قال : « وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ » أي الناسِ ، فهو حكمٌ متعلّقٌ بالناس لا بالمالِ ، فالحكمُ في الآيةِ للبيعِ من قبل الناس لا البيعِ بالنسبة للمال المبيعِ . قالَ رسولُ اللهِ : « والبيّعانِ بالخيارِ ما لمْ يتفرّقا » ، فالحُكْمُ للبائعِ والمشتري لا للمالِ الذي جرى بيعُهُ وشراؤهُ ، فالشرعُ إذاً قدْ عالجَ التجارةَ الخارجيّةَ باعتبارِ مالكِ المالِ بغضِّ النظرِ عنِ المالِ .

وأمّا جَعْلُ البضاعةِ تابعةً للتاجرِ فلأنَّ التجارةَ الخارجيّةَ تندرجُ تحتَ أحكامِ دارِ الحربِ ودارِ الإسلامِ .

أمّا بالنسبةِ لأحكامِ دارِ الإسلامِ ، فإنَّ الإسلامَ اعتبرَ الرعيّةَ للدولةِ بالتابعيّةِ لا بالدينِ .

فمَنْ كانَ يحملُ التابعيّةَ الإسلاميّةَ فهو من رعايا الدولةِ مُسلماً كان أمْ غيرَ مُسْلِمٍ ، والدولةُ مسؤولةٌ عنهُ وعنْ كفايتهِ وحمايتهِ وحمايةِ أموالِهِ وعرضِهِ ، وتوفيرِ الأمْنِ والعيشِ والرّفاهِ والعدْلِ والطمأنينةِ لهُ .

بدون أيِّ فرْق ٍ بينَ مسلمٍ وغير مسلمٍ ، فكلّهُمْ رعايا الدولــة ، وليستِ العقيدةُ هيَّ الجامع بينهُمْ في الرعويّة وإنما التابعيّةُ . وأمّا بالنسبة لدار الحربِ ، فكُلّ منْ لا يحملُ التابعيّةَ الإسلاميّةَ فهو أجــنبيّ ، سواءٌ كانَ مسلماً أو غيرَ مسلمٍ ، ويُعامَلُ معاملةَ الحربيّ حكماً .

والتجارُ الذينَ يدخلونَ الدولةَ أو يخرجونَ منها ثلاثةُ أصنافٍ :

١) تجّار من رعايا الدولة : لهمُ الحقّ بالتجارة في الخارج والداخل ، سواءٌ بسواء ، دون أيّ قيْدٍ أو شرْطٍ . معنى آية «وأحَلَّ اللهُ البَيْعَ» عامّ يشملُ كلّ بَيْعٍ إلاّ في حالتَينِ :

أ) ما لــو حصل ضررٌ في الاستيراد والتصديــر ، فإن ذلك يؤدّي إلى منعهمـــا .

ب) يمنعُ الاستيرادُ والتصديرُ من البلادِ التي نكونُ معها في حالةِ حرْبٍ فعلاً كإسرائيل اليوم .

٢) التجار المعاهدون : يعامَلُونَ في التجارةِ الخارجيّةِ وَفْقَ نصوصِ المعاهدةِ المعقودةِ معهم ويستوي في ذلك التصديرُ والاستيرادُ لقوله (ص) « المسلمونَ عندَ شروطهم » ولأنّ المعاهدةَ عَهْدٌ والوفاء به فـــرضٌ « أوفوا بالعُقُودِ » .

٣) التجار الحربيّون : وهم الذين بيننا وبينهم حَرْبٌ ، وهؤلاء لا يدخلونَ بلادنا إلاّ بإذنٍ خاصٍ بالدخولِ بعد إعطائهم الأمانَ ، وهو إذنٌ لهم بالدخولِ . وعلى هذا فالتاجرُ الحربيّ إذا أدخلَ بضاعةً كان الإذنُ لــه بالدخول إذناً لبضاعته ، وإذا أراد أنْ يشحنَها بوسيلة من وسائلِ النقْلِ ، فإنه يجوزُ أنْ يُعطى إذناً لماله . ولا يدخُلُ الحربيّ ولا مالهُ بلادنا بغير إذنٍ مُطْلَقاً .

وإذا دخلَ البلادَ فلهُ أنْ يتاجرَ فيها بأيِّ بضاعةٍ يريدُها ، وله أنْ يُخرِجَ مِنَ البلادِ أيّةَ بضاعةٍ يريدُها وأيَّ مالٍ يملكُهُ ، إلاَّ أن يكونَ سلعةً مهمّةً في إخراجها ضررٌ ، فتمنَعُ وحدها ويسمحُ له بغيرها ، وبكل مال ، وذلك لقوله (ص) : « إنَّ ذمّةَ المسلمينَ واحدةٌ فمَنْ أخطَرَ مُسْلِماً فعَلَيْهِ لعْنَةُ اللهِ والملائكَةِ أجْمَعِينَ » ، والمرادُ بذمّةِ المسلمين أمانهم . وإعطاؤهُمُ الأمانَ ، يعني إباحةَ الدخولِ والعملِ والتجارةِ لهم إلاَّ أنْ يحدّدَ الحاكمُ الأمانَ ، أي الاذنَ ، فيكون حينئذ بحسب ما أذن ، كتحديدِ الإقامةِ أو العملِ ، فعليهم أنْ يلتزموا بما حدّدَهُ الحاكمُ .

وأمّا ضريبةُ الجمارِكِ فلا تُؤخذُ من أيِّ شخصٍ من رعايا الدولةِ على أيّةِ بضاعةٍ داخليّةً كانت أو خارجيّةً لما رُوِي عن رسول الله (ص) : « لا يدخُلُ الجنّةَ صاحبُ مكسٍ » والمكسُ ضريبةُ الجمارِكِ خاصّةً . وقال : « إنّ صاحبَ المكْسِ في النار » يعني العاشر ، والعاشر هو الذي يأخذُ العُشْرَ على التجارةِ التي تأتي من الخارج . وعن عبد الرحمن بن معقل قال : « سألتُ زيادَ بنَ جادير : من كنتم تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشرُ مسلماً ولا معاهداً ، قلت : من كنتم تعشرون إذاً ؟ قال : تجّارُ الحربِ ، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم » .

على أنّ أخذَ الضريبةِ للجمارِكِ من الأجنبيِّ جائزٌ لا واجبٌ .

فيجوزُ للدولةِ أنْ تعفيهم من الضرائبِ أو مِنْ ضرائبِ بضاعةٍ معيّنةٍ ، حسبَ ما تراهُ مصلحةً للمسلمينَ .

هذا هو حكمُ التجارةِ الخارجيّةِ في الإسلامِ .

الجهد الإنساني

إنّ المصادرَ الثلاثة السابقة : الزراعة والصناعة والتجارةَ ، لا تُعْطي الإنتاجَ إلاّ بجهدِ الإنسانِ ، فهو الذي يزرعُ الأرضَ ويصنعُ المصنوعاتِ ويديرُ الآلة ، وهو الذي يقومُ بالبيع والشراء ، ولذلك فهو مصدرٌ هامٌ من مصادرِ الثروةِ . وإذا لم يكن بُدّ منهُ في الزراعةِ ، فمنَ المؤكّد أنّهُ لم يكنْ جزءاً منها . وكذلك في الصناعةِ والتجارةِ لا يعَدّ جزءاً من أيّ واحدةٍ منهما ، ولكنه مصدر مستقلّ عن الثلاثة .

وجهدُ الانسان هو العملُ الذي يقومُ به عقليّاً كانَ أو جسمياً ، ولهذا قيلَ لمنْ يقومُ بالأعمالِ : عمال . والأدقّ أنْ يقال : الأجراء لأنّ البحثَ بحثُ الأجراء لا العمّالِ ، والأجيرُ هو كلّ إنسان يشْتَغلُ بأجْرَةٍ ، سواءٌ كان المستأجرُ فَرداً أم جماعةً أم دولةً ، فموظّفُ الدولةِ أجيرٌ ، وموظّفُ الجماعة — كالشركةِ — مثلاً أجيرٌ ، وموظّفُ الفردِ أجيرٌ . والأجرَةُ هي المالُ الذي يُعطى مُقابلَ قيامِ الإنسانِ بالعَمَلِ سواءٌ كان نقداً أمْ سلْعَةً فكلّهُ مالٌ ، لأنّ المالَ هو كلّ ما يتمول ، أي كل ما يُنْتَفَعُ به من الأشياء . والبحثُ الاقتصاديّ في الأجيرِ يُبْنى على مَعْرِفَةِ الأساسِ الذي يقومُ عليهِ تقديرُ الأجْرَةِ للأجير .

فقد عرّفَ الفُقَهاءُ الاجارَة بأنها عَقْدٌ على المنفعةِ بعوضٍ . فجعلوا العقدَ مسلطاً على المنفعةِ ، وجعلوا العوض مقابلَ تلك المنفعةِ ، أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة وقالُوا : إنّ تمليكاً من الأجيرِ للمستأجر منفعة، وتمليكاً منَ المستأجر للأجير مال . وقد استنبطَ ذلك من كتاب الله تعالى وسنّةِ رسوله في قوله تعالى : « فإنْ أرْضَعْنَ لَكُمْ فآتُوهُنّ أجُورَهُنّ » فجعل إعطاء الأجور مقابلَ الارضاعِ ، وقال (ص) : قال الله عز وجل :

« ثلاثةٌ أنا خصمهُم يومَ القيامة : رجلٌ أعطى بي ثم غدَرَ ، ورجل باعَ حُرّاً فأكلَ ثمنَهُ ، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منه ولم يُوفه أجرَهُ » . فجعلَ استيفاء المنفعة قائماً على إيفاء الأجر فتكونُ المنفعةُ أساساً لتقدير الأجر : والعَقْدُ في إجارة الأجير إمّا أنْ يردَ على منفعة العمل ، كالمنفعة التي يُقدِّمُها أصحابُ الحِرَف والصنائع كاستئجار الصائغ والنجّار والمهندس والطبيب والمحامي . وإمّا أن يردَ على منفعة الأجير نفسه كالخادم والبستاني ، وفي كلتا الحالتين لا بُدَّ أنْ تكونَ الأجرةُ معلومةً ، لقوله (ص) : « ومن كان يؤمنُ بالله واليوم الآخر فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلمَه أجره » .

وبعد المقارنة بين علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية نصلُ إلى نتيجة واضحة مبنية على فهم حقيقة علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية . فنرى أنّ علمَ الاقتصاد يبحثُ في الإنتاج وتحسينه وزيادته وهو عالمي لا تختصُّ به أمة دونَ أخرى . وان النظامَ الاقتصادي يبحثُ في الكيفية التي يجبُ أن يُجبى بها المال وأنْ يُوَزَّعُ ، فهو لأمة دونَ أخرى ويختلفُ في النظام الرأسمالي عنه في النظام الاشتراكي عنه في النظام الإسلامي .

والسياسةُ الاقتصاديةُ التي تُخَطَّطُ كي تحققَ الرفاهيةَ للشعب بامتلاكهم أوفر قسط من الحاجات الكمالية وهي تكون متأثرة إلى حد بعيد بالمبدأ الذي تعتنقه الدولة . فبالنتيجة نصل إلى الصراع الاقتصادي الطبقي القائم في العالم اليوم فنراهُ ليس موجهاً إلى السياسة الاقتصادية ولا إلى علم الإقتصادِ بل نراهُ موجهاً إلى النظام الاقتصادي الذي يعالجُ كيفية التوزيع والجباية ففي النظام الرأسمالي يقول علماء الاقتصاد إن زيادة الدخل يُحَسِّنُ دخلَ الفرد بزعمهم أنّ البلدَ الذي يتألفُ من مليون شخص ،

ودخله ٥٠٠ مليون ليرة يكون دخل الفرد ٥٠٠ ليرة فإذا ارتفع الدخلُ إلى ٧٠٠ مليون إرتفع دخلُ الفرد . هذا الزعم يَدْحَضُه الواقعُ . فالواضح في المجتمع الرأسمالي أن الغنيَّ يزدادُ غناه وتنمو ثروته ويعودُ فائض الدخل القومي إلى خزائنه بينما الفقير الذي يصيبه وعائلته من الدخل الف ليرة ما زال يستفيدُ نفس المبلغ أو أكثر قليلاً إذا وافاه الحظ وإذا ساءه الحظ إستفادَ بأقل من المبلغ الذي كان يعودُ عليه من قبل .

وهذا الدخل في الحالتين لا يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية إشباعاً كاملاً .

فالنظـــام الأمثل هو الذي يكفل لكل فرد من رعاياه الحاجـــات الضرورية ، أي يكفلُ لسمير وكامل والياس وبطرس ما يحتاجه من السلع والخدمات الضرورية له ولجميع أفراد عائلته ويتركُ جميعَ الأفراد يتنافسون للعملِ في سبيل نيل حاجاتهم الكمالية .

وهنا يرد سؤال كيف نستطيعُ أن نحدد السلع الضرورية ، والسيارة والبراد والغسالة أصبحت من السلع الضرورية ؟

الجواب على ذلك : يجب أن تُحدَّدَ السلَعُ والخدماتُ الضرورية وإلا أصبح في المستقبل بناءً على هذا المفهوم إقتناء الصاروخ والصعود بواسطته إلى القمر ضروريّـاً . فهذا السؤال مردود لأن السيارة والبراد والغسالة لا تعتبر من السلع الضرورية بدليل أن الإنسان كان يحيا حياةً كريمةً قبلَ اختراعها فإذن هي تعتبر من السلع الكمالية . ونحن عندما نقولُ السلع والحاجات الضرورية انما نعني انها ضرورية لبقاءِ الإنسان حياً وضرورية لاستمرارهِ بصحةٍ جيدةٍ ، وضرورية لدوامِ استمرارهِ عضواً مفيداً بعلاقته بالمجتمع الذي هو جزءٌ منه . وأخيراً بناءً على هذا الأساس من الفهم نستطيعُ أن نَجْزُمَ بأن السلع الضروريةَ ثلاث : المأكل والملبس والمسكن . وأما الخدمات الضرورية فهي

التعليم والتطبيب ، فالتعليم والتطبيب يجبُ أن يكونا مجاناً للجميع وبدونِ تمييز لأنّه لا يجوزُ المتاجرة بالأرواحِ والعقولِ في مجتمعٍ يحافظُ على بقاء جسمه سليماً وعلاقة افراده ببعضهم وبالدولة متينة .

النظام الإسلامي وحده الذي يضمن الحاجاتِ الأساسية

ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ في الإسلامِ هو الأساسُ في السياسةِ الاقتصاديّة بخلافِ النظامِ الرأسماليّ ، فإنّ الأساسَ فيه زيادةُ الدخلِ الأهـــلي . ولما ظهرت المساوىءُ من جرّاءِ تطبيقِ هذا النظامِ ، وُضِعَتْ بعضُ أحكام للعمّالِ والموظّفينِ والفقراءِ المحرومين ، لتخفيف شيء منَ الظلمِ الواقع بهم . فالضمانةُ فيه ليست أساساً في النظامِ ولا أمراً جوهرياً فيه ، بل هـــي أحكامٌ طارئةٌ أُدخلت عليه .

وبخـــلافِ اشتراكيّةِ الدولةِ ، فإن الضمانَ فيها معالجةُ الحالات التي تَظْهَرُ فيها مساوىء النظام الرأسمالي في الملكيّةِ وأجورِ العمّالِ وأرباحِ الرأسماليين ، ولم يكن أساساً ، بل أحكاماً طارئة .

وبخلافِ الاشتراكيّةِ ، ومنها اشتراكيّةُ ماركس ، فإن الضمانَ فيها محاولةٌ لايجادِ المساواةِ في الملكيّةِ ، لا ضمانُ الحاجاتِ الاساسيّةِ لكلِّ فرد . وسواء عندهم أضمنتْ هذه المساواة الحاجات الأساسية ، أم لم تضمن ، فالنتيجةُ من هذه المحاولةِ كانت الحرمان من ملكية الانتاج .

الحاجات الأساسية في الشرع الإسلامي قسمان

القسم الأول : الحاجاتُ الأساسيّةُ لكلِّ فردٍ من أفرادِ الرعيّة ، الطعام واللباس والمسكن . فإذا توفّرت ، لم تبقَ هناك مشكلةٌ أساسيّةٌ ، والدّليلُ على أنّها أساسيّةٌ النصوص التي جاءت في المأكل والملبس والمسكن فالله تعالى يقول : « وعلى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ » ويقول : « وارْزُقُوهُمْ فيها واكْسُوهُمْ وأطْعِمُوا البائِسَ الفَقيرَ » ويقول : « أسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ » « ومَساكِنَ تَرْضَوْنَها » والرسولُ يقول : « ليس لابنِ آدم إلا كسرةُ خبز يسدّ بها جَوْعَتَهُ وشربةُ ماءٍ يُطفي بها ظَمَأهُ ، وقطعةُ سترٍ يسترُ بها عَوْرَتَهُ ، وما زادَ على ذلك فهو فضلٌ » فهذه النصوصُ تدلّ دلالةً كاملةً على أنّ الحاجاتِ الأساسيّةَ هي الحاجات الثلاث ، وما زادَ عليها ، فهو منَ الكمالياتِ ؛ أما الذي يقوم بالإنفاقِ أي بإشباعِ الحاجاتِ الأساسيّة ، فقد عيّنهُ الشرعُ تعييناً واضحاً بأدلّةٍ ، منها ما هو صريح الدلالةِ ومنها ما يُستنبطُ منه استنباطاً .

فَفَرْضُ النفقةِ للزّوجةِ على الزوجِ ، وهي المأكلُ والملبسُ والمسكنُ ، مُستمدّ من قوله تعالى : « أسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ » وقال الرسول « (ص) : « لهُنّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ » وقال « وحقّهن عليكم أن تُحْسِنُوا لهنّ في كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ » .

فهذه النصوص صريحةٌ في وجُوبِ النفقة للزوجةِ على الزوجِ ؛ وفرضُ النفقةِ للأولادِ على أبيهم يستندُ إلى قوله تعالى : « وعلى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ » وفرضُ النفقةِ للأبِ وللأم على أولادهما لقوله

تعالى : «وبالوالدين إحساناً» وقال الرسول (ص) : «إن أطيبَ ما أكلَ الرجلُ بعدَ كسْبه وإنّ ولدَهُ من كسبه» . فيُستنبطُ من هذه النصوص أنّ النفقةَ للأبوين واجبةٌ على أولادهما ، والنفقةُ شرعاً مأكلٌ وملبسٌ ومسكنٌ .

وفرضُ النفقة على القريبِ ذي الرّحمِ المحرّمِ لقريبهِ : يستندُ الى قوله تعالى : «وعلى المولودِ لهُ رزقُهنّ وكسوتُهنّ بالمعروف» «وعلى الوارثِ مثلُ ذلكَ» وقال الرسول (ص) : «وابدأ بمنْ تعول أمكَ وأباكَ وأخاكَ وأختكَ ثم أدناك أدناك» وهو يعني النفقة . والمستنبطُ من هذه النصوصِ أنّ نفقةَ القريبِ واجبةٌ على قريبهِ .

وبضمانِ النفقةِ للزوجةِ والأبوين والأبناء وكلّ ذي رحمٍ ضُمنَ إشباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيّةِ لجميعِ أفرادِ الرّعيّةِ ، إلاّ من لا رحمَ لهُ ، أو عجزَ هؤلاء عن الانفاق ، وهاتانِ الحالتانِ قد احتاطَ الشرعُ لهما وشرّعَ لهما أحكاماً معيّنةً محدّدةً .

ففي حال عدمِ وُجودِ ما لا تجبُ عليهِ أوْ وُجِدَ ، ولكنّهُ لا يستطيعُ الإنفاقَ ، أوجبَ الشرعُ النفقةَ في هاتينِ الحالتينِ على بيْتِ المالِ ، أي على الدّولةِ ، قال الرسول (ص) «من تركَ كلاً فإلينا ومَنْ تركَ مالاً فلورثتهِ» . والكلّ الضعيفُ الذي لا ولدَ له ولا والد . وقال : «فأيما مؤمن مات وتركَ مالاً فليرثه عصبته من كانوا ومن ترك ديْناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه» والضياع صف العيال وذوي ضياع أي لا شيءَ لهم ، فهذا دليلٌ على أنّ النفقةَ واجبة على الدّولةِ .

ولا يقال : إنّ الشرعَ لم يوجب النفقةَ على الدّولةِ . إلاّ في حالِ عدَمِ استطاعةِ الأقاربِ دفع النفقةِ ، لأنّهُ ألزمَ الأقاربَ أولاً بدفعِ النفقةِ ،

وهذا يُفْقِرُ الأقارِبَ باقْتِسَامِ ما لدَيْهِم مِنْ مالٍ بينهم وبينَ قريبهِم ، ويؤدّي ذلك إلى انخفاضِ مستوى المعيشةِ عند الجميعِ .

لا يقالُ ذلك ، لأنّ النفقةَ لم يُوجبْها الشرعُ على القريب ، إلاّ إذا كان لديه ما يفضلُ على حاجاتهِ الأساسيّةِ والكمالية لِقولِ رسول الله (ص) : « خيرُ الصدَقَةِ ما كانَ عن ظهرِ غنى » ... وقولِه : « اليدُ العليا خيرٌ من السفلى ، وابدأ بمنْ تعولُ » « وخيرُ الصدقَةِ عن ظهرِ غنى » .

والصدَقَةُ والنَفَقَةُ سواءٌ . والغنى هنا ما يَسْتغني به الانسانُ مما هو قدْرُ كفايتهِ بالمعروفِ في مجتمعه ، لإشباعِ حاجاته كلّها الأساسيّـةَ والكماليّةِ ، قالَ الله تعالى : « لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ » .

هذا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ لكلِّ فَرْدٍ بذاتِه ، أمّا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسيّةِ للرعيّةِ كلّها ، فإنّ الشرعَ جعلَ على الدّولةِ مباشرةً ضمانَ توفيرِ هذه الحاجاتِ الأساسيّة ، وهي بخلافِ حاجات كلِّ فَرْدٍ ، لأنّ حاجاتِ كلِّ فَردٍ ضَمِنَها الشرعُ بفرضِ نفقةٍ ، إلزاماً على الأقاربِ ، ليُحَصِّلَ منهم إنْ لم يدْفَعوها .

أما الحاجاتُ الأساسيّةُ للرعيّةِ كلّها فإنّ الشرْعَ هو الذي جعلها على الدّولةِ مُباشرةً ، فقال الرسول (ص) : « مَنْ أصبحَ آمِناً في سِرْبِهِ معافى في بدنِه عندَهُ قوتُ يومِهِ فكأنما زُوِيتُ لهُ الدنيا » . فقد جعلَ الأمْـنَ والصحّةَ والنّفَقَةَ حاجاتٍ أساسيّةً ؛ وأمّا كونُ التعليم من الحاجاتِ الأساسيّةِ ، فلما رويَ عن رسولِ الله (ص) قال : « مَثَلُ ما بعثني اللهُ به مِنَ الهدى والعِلمِ كَمَثَلِ الغَيْثِ الكثيرِ أصابَ أرضاً فكانت منها طائفةٌ طيبةٌ قَبِلَتِ الماءَ فأنْبَتَتِ الكلأَ والعشبَ الكثيرَ وكانت منها أجادبَ أمْسكت الماءَ فَنَفَعَ اللهُ بها الناسَ فشربوا وسقَوا وزرَعُوا وأصاب منها طائفـةً

أخرى إنما هي قيعانٌ لا تمسك ماءً ولا تنبتُ كلأً فذلك مَثَلُ مَنْ فَقِهَ في دينِ الله ، ونَفَعَهُ ما بعثني الله به فَعَلِمَ وعَلَّمَ ومَثَلُ مَنْ لم يرفع بذلكَ رأساً ولم يَقْبَلْ هُدى الله الذي أُرْسلتُ به » .

ففي هذا الحديثِ شبّهَ الرسولُ الهدى والعلمَ ، في قبولِ الناسِ لـه ورفضهم إيّاه ، بالغيثِ في قبولِ الأرضِ وعدَمِ انتفاعِها ، والغيـثُ من الحاجاتِ الأساسيّةِ للناسِ ، فكذلكَ الهدى والعلمُ ، مما يدلّ على أنَّ العلمَ مِنَ الحاجاتِ الأساسيّةِ . ويؤيّدُ هذا قولُ الرسول (ص) : « من أشراطِ الساعةِ أن يُرْفَعَ العِلْمُ ويَثْبتَ الجهلُ » .

وهذا القولُ يُشيرُ إلى أنَّ فقدانَ العِلْمِ من علامَةِ انتهاءِ عمـارِ هذه الدنيا .

ويدلّ في الوقْتِ ذاتِه على أنّهُ من الضروريّاتِ ، وإذا قيلَ إنَّ ذلك في علومِ الاسلامِ الضروريّةِ لمعرفةِ الدينِ ، كانَ الجوابُ بـأنَّ العلـومَ الضروريّةَ للناسِ تقاسُ عليه بجامع الضرورةِ في الكلّ . ومن ذلك يظهرُ أنَّ الأمْنَ والتعليمَ والتطبيبَ قد جعلها الشرعُ من الحاجاتِ الأساسيّـةِ ، وهي فَرْضٌ على الدّولةِ ، وذلك ظاهرٌ في الأدلّةِ الواردَةِ في الأمـنِ الخارجي ، والدفاع عن البلادِ مشهورٌ من غزواتِ الرسولِ ومن آيـاتِ الجهادِ ، أمّا بالنسبةِ للأمْنِ الدّاخلي فهو معروفٌ من أحكامِ العقوباتِ على المعتدي . ومن قَوله في حجّةِ الوداع : « ألا إنَّ دِماءَكُمْ وأمْوالكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ » وغير ذلك .

وأمّا بالنسبةِ للتعليمِ فَقَدِ انْعَقَدَ إجْماعُ الصحابَةِ على إعطاء المعلمينَ قَدَراً مُعيناً من بَيْتِ المالِ أجراً لهم ، والرسولُ جعلَ فداءَ الأسيرِ تعليم عشرةٍ مِنْ أبْنَاءِ المسلمينَ أو أكثرَ ، مما يدلّ على أنه واجبٌ على

الدولة . وأمّا بالنسبة للتطبيب فإنّ الرسول (ص) قد أمرَ بالتداوي حيثُ قال : « عباد الله تداووا فإنّ الله لم يضعْ داءً إلاّ وضعَ له شفاءً أو دواءً » فهذا من المباحات وهو في نفس الوقت شأنٌ من شؤون الرعية . فإنّ معافاة البدن من أعظم شؤون الرعيّة . ورعايةُ شؤون الرعيّة واجبةٌ على الدولة بنصّ الحديث : « الامام راعٍ وهو مسؤولٌ عن رعيّته » .

وعدم توفير الطبّ لمجموع الناس يؤدّي إلى الضرر ، وإزالةُ الضرر واجبةٌ على الدولة . قال (ص) : « لا ضرر ولا ضرار » .

فمن هاتين الناحيتين كان التطبيبُ واجباً على الدولة .

هذا هو الضمانُ لإشباع جميع الحاجات الأساسيّة لجميع أفراد الرعيّة إشباعاً كليّاً ، وتوفيرُ إشباع الحاجات الأساسيّة اللازمة لجميع الناس . فإيجادُ أعمال للقادرينَ . وضمانُ نفقة الفقراء العاجزينَ ، يتحققُ بهما ضمان إشباع الحاجات الأساسيّة لكلّ فرد من أفراد الرعيّة إشباعاً كليّاً ، وبه يتم تحقيقُ السياسة الاقتصادية في الاسلام .

* * *

النظام الاجتماعي

هو علاقة المرأة بالرجل وما ينشأ عن هذه العلاقة .

وعلاقة المرأة بالرّجل في الإسلام لا تقوم على أساسٍ ماديّ فقط كما هو متعارَفٌ عليه اليوم بل تقوم على أساسٍ روحيّ أوّلاً ومن ثمّ على أساسٍ ماديّ .

يقول رسول اللهِ صلّى الله عليه وآله وسلّم :

« إذا خطبَ إليكُم من ترضَوْن دِينَهُ وخُلُقَه ، فزوّجوهُ إلاّ تفعلوا تكُنْ فِتْنَةٌ في الأرْضِ وفسادٌ عريض . »

وقال (ص)

« إنّ المرْأةَ تُنْكَحُ على دِينِها ومالِها وجمالِها ، فعليْكَ بذاتِ الدِّين ، تَرِبَتْ يداك . »

النظام الاجتماعي في الإسلام

النظامُ الاجتماعيّ هوَ النّظامُ الذي يبحثُ علاقة المرأةِ بالرجلِ ، وما ينشأ على هذه العلاقةِ ، وينظّمُ صلاتِ التعاونِ بينهما .

ويقوم على الأمور التالية :

١) الأصل في المرأةِ أنهــــا أم وربةُ بيت ، وهي عرضٌ يجــبُ أن يُصان .

٢) الأصلُ أن ينفصلَ الرّجالُ عن النساءِ في المجتمعِ الإسلاميّ ولا يجتمعونَ إلاّ لحاجةٍ يُقرّها الشرعُ ويقرّ الاجتماعَ من أجلها .

٣) أ — للمرأة الحقّ في أنّ تُزاولَ التجارة والصناعةَ والزراعة ، وأنْ تتولى العقُودَ والمُعاملاتِ وأن تملكَ كل أنواعِ الملك وأن تنمّي أموالهــا وأن تُباشرَ شؤونها في الحياةِ بنفسها .

ب — يجوز للمرأة أن تُعيّنَ في وظائفِ الدولةِ ، وفي مناصبِ القضاءِ وأن تَنتخِبَ وتُنْتَخَبَ في مجلسِ الشورى وأن تشتَركَ في انتخابِ الخليفةِ ومبايعتهِ .

ج — لا يجوزُ أن تتولى المرأةُ الحكمَ ، فلا تكونُ خليفةً ولا قاضياً في محكمةِ المظالمِ ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عملٍ يُعتبر من الحكم .

٤) تُمنَعُ الخلوةُ بغير محرمٍ ، ويمنعُ التبرجُ ويُمنعُ الاختلاط

٥) يُمنعُ كلٌ من الرجلِ والمرأةِ من مباشرةِ أي عملٍ فيه خطرٌ على الاخلاق أو فسادِ المجتمع .

واقع النظام الاجتماعي

إنّ الكثيرَ من النّاس يطلقُ على جميع أنظمة الحياة اسمَ النظام الاجتماعيِّ وهذا إطلاقٌ خاطئٌ . لأنَّ انظمةَ الحياة أولى أن يطلقَ عليها « انظمة المجتمع » إذ هي في حقيقتها أنظمةُ المجتمع لأنّها تنظّمُ العلاقاتِ التي تقومُ بين الناسِ ، والاجتماعُ لا يُلاحَظُ فيها وانما تُلاحَظُ العلاقاتُ فقط .

والعلاقاتُ متعدّدةٌ ومختلفةٌ ، وهي تشملُ الإقتصادَ والحكمَ والسّياسةَ والتعليمَ والعقوباتِ والمعاملاتِ والبيّناتِ وغيرَ ذلك . فاطلاقُ « النّظامِ الاجتماعي» عليها لا وجهَ له ولا ينطبقُ عليها . وعلاوةً على ذلك فإنَّ كلمةَ الاجتماعيَّ للنظامِ توحي أنّهُ لا بدَّ أن يكونَ هذا النّظامُ موضوعاً لتنظيمِ المشاكلِ أو العلاقاتِ النّاشئةِ عن الاجتماعِ . واجتماعُ الرجلِ بالرجلِ والمرأةِ بالمرأةِ لا يحتاجُ إلى نظامٍ لأنّه لا تنشأُ عنه مشاكلُ ولا تنشأ علاقاتٌ تحتاجُ إلى نظامٍ . أمّا اجتماعُ الرجلِ بالمرأةِ والمرأةِ بالرجلِ فإنّه هو الذي تنشأ عنه مشاكلُ وتنشأ عنه علاقاتٌ مما يحتاجُ الى التنظيمِ بنظامٍ. فأولى بنا ان نُطلقَ على هذا الاجتماعِ بأنّه هو النّظامُ الاجتماعيّ . فالنظامُ الاجتماعيّ اذاً يكون محصوراً في النظام الذي يبيّن تنظيمَ اجتماعِ المرأةِ بالرجلِ والرجلِ بالمرأةِ وينظّم علاقتهما الناشئةَ عن اجتماعهما لا عــن مصالحهما في المجتمع ويبيّن كلَّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ . فتجارةُ المرأةِ مع الرجلِ والرجلِ مع المرأةِ هي من أنظمةِ المجتمع ، لا من النّظامِ الاجتماعيّ لأنها تدخلُ في النّظامِ الاقتصاديّ . أما منعُ الخلوةِ بين الرجلِ والمرأةِ ، أو متى تملكُ المرأةُ طلاقَ نفسِها او متى يكونُ للمرأةِ حقُّ حضانةِ الصغيرِ فإنَّ ذلك كلّه من النظامِ الاجتماعيّ . وعلى ذلك يكونُ تعريفُ النّظامِ الاجتماعيّ هو : النّظام الذي ينظّمُ اجتماعَ المرأةِ بالرجلِ

والرجلِ بالمرأةِ وينظمُ العلاقةَ التي تنشأ بينهما عن اجتماعِهما وكلٍّ ما يتفرّعُ عن هذه العلاقةِ . وقد اضطرب فهمُ المسلمين ، وبعدوا في هذا الفهمِ عن حقيقةِ الإسلامِ ببعدهم عن أفكارهِ وأحكامه وكانوا بين مفرطٍ كلَّ التفريطِ ، يرى من حقّ المرأةِ ان تخلوَ بالرجلِ كما تشاءُ وان تخرجَ كاشفةَ العورةِ باللّباسِ الذي تهواه. وبين مُغالٍ كلَّ الغلُوِّ لا يرى من حق المرأةِ أن تُزاولَ التّجارةَ والزراعةَ ولا أن تجتمعَ بالرجالِ مطلقاً ، ويرى بأنّ سائرَ جسدِ المرأةِ عورةٌ بما في ذلك وجهُها وكفّاها . وكان من جرّاء هذا الغلوّ والتفريطِ انهيارٌ في الخُلُقِ وجمودٌ في التفكيرِ نتج عنهما تصدّعُ الناحيةِ الاجتماعيّةِ وقلقُ الأسرةِ الاسلاميّةِ وغلبةُ روحِ التذمّرِ والتأففِ على اعضائِها وكثرةُ المنازعاتِ والشقاقِ بين افرادِها . وصار الشعورُ بالحاجةِ إلى جمعِ شملِ الأسرةِ وضمانِ سعادتِها يملأُ نفوسَ جميعِ المسلمين . وصار البحثُ عن علاجٍ لهذه المشكلةِ الخطيرةِ يشغلُ بالَ الكثيرينَ ، وصارت المحاولاتُ المختلفةُ تُظهرُ انواعاً متعدّدةً لوضعِ هذا العلاجِ .

فوُضِعَتِ المؤلفاتُ التي تبيّنُ العلاجَ الاجتماعيَّ وأُدخِلَتِ التعديلاتُ على قوانينِ المحاكمِ الشرعيّةِ وحقِّ المرأةِ في الانتخابِ ، وحاول الكثيرونَ تطبيقَ آرائِهِمْ على أهليهم من زوجاتٍ وأخواتٍ وبناتٍ ...

وأدخِلَتْ على أنظمةِ المدارسِ تعديلاتٌ من حيثُ اختلاطُ الذكورِ بالإناثِ ، وهكذا ظهرت هذه المحاولاتُ بهذه المظاهرِ وامثالها . ولكن جميع اولئك وهؤلاء لم يوفقوا إلى العلاجِ ولم يهتدوا الى النّظامِ لأنه قد عَمِيَ على مُعظمِ المسلمين أمرُ علاقةِ الجنسين المرأةِ والرجلِ ، وصاروا لا يعرفون الطريقةَ التي يتعاونَ فيها هذان الجنسانِ مما جعلهم يتناقشون حولَ طريقةِ العلاجِ ويبعدون عن دراسةِ حقيقتِها حتى ازدادَ القلقُ والاضطرابُ من

جرّاء محاولاتِهم وصارت في المجتمع هوّةٌ يُخشَى منها على كيانِ الأمّةِ الاسلاميّةِ بوصفها أمةً متميّزةً بخصائصها .

ويُخشَى على البيتِ الاسلاميّ ان يفقدَ طابعَ الاسلام وعلى الاسرةِ الاسلامية ان تفقدَ استنارةَ افكارِ الاسلامِ وتبعدَ عن تقديرِ احكامهِ وآرائهِ . اما سببُ هذا الاضطرابِ الفكريّ والانحرافِ في الفهمِ عن الصوابِ فيرجعُ إلى الغزوةِ الكاسحةِ التي غزتنا بها الحضارةُ الغربيّةُ وتحكّمت في تفكيرنا وذوقِنا تحكماً تاماً غيّرت به مفاهيمَنا عن الحياةِ ومقاييسَنا للأشياءوقناعاتِنا التي كانت متأصلةً في نفوسنا . فكان انتصارُها علينا شاملاً جميعَ نواحي الحياةِ ومنها هذه الناحيةُ الاجتماعيّةُ . ولم يتبيّن المسلمون استحالةَ أخذِ الحضارةِ الغربيّةِ وأنه لا يمكنُ أخذُ هذه الحضارةِ لأي جماعةٍ في أيّ بلدٍ اسلاميٍ وتبقى هذه الجماعةُ جزءاً من الأمّةِ الاسلاميّةِ او تبقى عليها صفةُ الجماعةِ الاسلاميّة ، واتُخذَت الناحيةُ الاجتماعيّةُ في الغرب القدوةَ المحبّبةَ واتُخذَ المجتمعُ الغربيُّ مقياساً دون ان يُؤخَذَ بعينِ الاعتبارِ أنّ المجتمعَ الغربيَّ لا يأبهُ بصلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ ولا يرى فيها ايَّ معرّةٍ أو طعنٍ او مخالفةٍ للسلوكِ الواجبِ الاتّباعِ ، أو أيَّ مساسٍ في الأخلاقِ او أيَّ خطرٍ عليها ، ودونَ ان يلاحظَ أنّ المجتمعَ الإسلاميّ يخالفُهُ في هذه النّظرةِ مخالفةً جوهريّةً ، ويناقضُه مناقضةً تامّةً ، لأن المجتمعَ الاسلاميَّ يعتبرُ صلاتِ الذكورةِ والأنوثةِ من الكبائرِ عليها عقوبةٌ شديدةٌ ، هي الجلدُ أو الرجمُ ويعتبرُ مرتكبَها منبوذاً منحطاً منظوراً اليه بعينِ المقتِ والازدراءِ ، ويرى من البديهيّاتِ لديه ان العرضَ يجبُ ان يُصانَ . ولكنَّ كثيراً من المسلمين اندفعوا وراءَ النقلِ والتقليدِ حتى لبست دعوةُ نهضةِ المرأةِ ثوبَ الإباحيّةِ وعدمِ المبالاةِ بالاتّصافِ بالخلقِ النميم . وهكذا مضى هؤلاء الناقلونَ والمقلدونَ في تهديمِ النّاحيةِ الاجتماعيّةِ عند المسلمين تحت اسمِ انهاضِ المرأةِ ، وبحجّةِ العملِ لإنهاضِ الأمّةِ . وبالرّغمِ من وجودِ علماء

في الأمة لا يقلون عن المجتهدين الأولين في العلم والاطلاع ، وبالرغم من وجود ثروة فكرية وتشريعية بين يدي المسلمين لا تدانيها أي ثروة لأية أمة في العالم فإنه لم يكن لذلك أي أثر في ردع الناقلين والمقلدين عن غيهم ، وفي إقناع الجاحدين بأي رأي إسلامي إذا كان مخالفاً لما يريدون أن تكون المرأة عليه . وذلك لأن هؤلاء واولئك من المقلدين والجاحدين والعلماء والمتعلمين ابتعدت عنهم صفة المفكر فلا يفهمون الواقع او لا يفهمون حكم الله او لا يتلقون احكام الشرع تلقياً فكرياً بتطبيقها على الواقع تطبيقاً دقيقاً يحدث الانطباق الكامل . ومن أجل ذلك باتت المرأة المسلمة حائرة . فهي بين امرأة قلقة مضطربة تنقل الحضارة الغربية دون ان تفهمها او تعي حقيقتها ، ودون أن تعرف التناقض الذي بينها وبين الحضارة الإسلامية وبين امرأة جاحدة لا تنفع نفسها ولا ينتفع المسلمون بجهودها . وذلك كله من جراء عدم تلقي الإسلام تلقياً فكرياً وعدم فهم النظام الاجتماعي في الإسلام .

ولذلك كان لا بد من دراسة النظام الاجتماعي في الإسلام دراسة عميقة شاملة ، حتى تدرك المشكلة بأنها اجتماع المرأة بالرجل والعلاقة الناشئة عن اجتماعهما وما يتفرع عن هذه العلاقة ، وان المطلوب هو علاج العلاقة الناشئة عن هذا الاجتماع وما يتفرع عنه ، وأن هذا العلاج لا يمليه العقل وانما يمليه الشرع .

وأما العقل فإنه يفهمه فهماً وأنه علاج لامرأة مسلمة ورجل مسلم يعيشان طرازاً معيناً من العيش ، وأن الاسلام أوجب عليهما أن يتقيدا بالعيش على هذا الطراز كما أمر به الله في الكتاب والسنة بغض النظر عما إذا وافق عقول الناس أو خالفها . أو ناقض عادات الآباء والأجداد وتقاليدهم أو وافقها .

الإنسانُ
المرأةُ والرّجلُ

قال اللهُ تعالى : « يا أيّها الإنسانُ ما غرّك بربّك الكريم » « قُتِلَ الإنسانُ ما أكفرَه » « بل الإنسان على نفسه بصيرةٌ » « وما أرسلناك إلاّ كافّةً للناس». « يا أيها النّاسُ إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى » فالله خاطبَ الإنسانَ بالتكاليف وجعلَ الإنسانَ موضعَ الخطابِ والتكليفِ ، وأنزل الشرائعَ للإنسانِ ، ويبعثُ اللهُ الإنسانَ ، ويحاسبُ الإنسانَ ، ويُدخِلُ الجنّةَ والنارَ الانسانَ ، فجعلَ الانسانَ لا الرجلَ ولا المرأةَ محلَّ التكليفِ . وقد خلقَ اللهُ الإنسانَ امرأةً أو رجلاً في فطرةٍ معيّنةٍ تمتازُ عن الحيوانِ . فالمرأةُ انسانٌ والرجلُ انسانٌ ولا يختلفُ او يمتازُ احدُهما عن الآخر في الانسانيّة . وقد هيأهما اللهُ سبحانَهُ وتعالى لخوضِ معتركِ الحياةِ ، وجعلهما يعيشانِ في مجتمعٍ واحد . وجعلَ بقاءَ النّوعِ متوقفاً على اجتماعهما ، وعلى وجودهما في كلّ مجتمع . وقد خلقَ اللهُ في كلٍّ منهما طاقةً حيويّةً ، هي نفسُ الطّاقة الحيويّةِ التي خلقها في الآخر . فجعل في كلٍّ منهما الحاجاتِ العضويةَ كالجوعِ والعطشِ وقضاءِ الحاجةِ . وجعل في كلٍّ منهما غريزةَ البقاءِ ، وغريزةَ النوعِ ، وغريزةَ التديّن . وجعل في كلٍّ منهما قوّةَ التفكيرِ وهي نفسُ قوّةِ التّفكيرِ الموجودةِ في الآخر . فالعقلُ الموجودُ عند الرجلِ هو نفسُ العقلِ الموجودِ عند المرأةِ إذ خلقَهُ اللهُ عقلاً للإنسانِ ، وليس عقلاً للرّجلِ اوللمرأة . إلاّ أنّ غريزةَ النّوعِ ، وإن كان يمكنُ أن يشبعَها الذّكرُ من ذكرٍ او حيوانٍ ، أو غيرِ ذلك ، ولكنّه لا يُمكنُ ان تؤدّيَ الغايةَ التي من أجلها خُلقتْ في الإنسانِ إلاّ في حالةٍ واحدةٍ وهي أن يُشبعَها الذّكرُ من الانثى ، وأن تُشبعَها الأنثى من الذّكر . ولذلك كانت صلةُ الرجلِ

بالمرأةِ وصلةُ المرأةِ بالرجلِ من الناحيةِ الجنسيةِ الغريزيّةِ صلةٌ طبيعيةٌ لا غرابةَ فيها . بل هي الصلةُ الأصليةُ التي بها وحدها يتحقّقُ الغرضُ الذي من اجلهِ وُجِدَتْ هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ . وأمّا اللّذةُ والتمتّعُ التي تحصلُ بالاشباعِ فهي امرٌ طبيعيٌّ وحتميٌّ سواءٌ نظرَ اليها الإنسانُ أم لم ينظرْ .

ولهذا كان لا بدّ للإنسان من مفهومٍ عن اشباعِ غريزةِ النّوعِ ، وعن الغايةِ من وجودِها ، وكان لا بدّ أن يكونَ للجماعةِ الإنسانيةِ نظامٌ يمحو من النفوسِ تسلّطَ فكرةِ الاجتماعِ الجنسيّ واعتبارَها وحدها المتغلبةَ على كلٍّ اعتبارٍ ويبقي صلاتِ التعاونِ بين الرجلِ والمرأةِ . لأنّه لا صلاحَ للجماعةِ الاّ بتعاونهما باعتبارِ أنهما اخوان متضامنان تضامنَ مودةٍ ورحمة .

لذلك لا بد من التأكيدِ على تغييرِ نظرة الجماعةِ إلى ما بينَ الرّجلِ والمرأةِ من صلاتٍ تغييراً تاماً يزيلُ تسلّطَ مفاهيمِ الاجتماعِ الجنسيّ ويجعلُها امراً طبيعياً وحتمياً للإشباعِ ويزيلُ حصرَ هذه الصّلةِ باللّذةِ والتمتعِ وجعلها نظرةً تستهدفُ مصلحةَ الجماعةِ لا نظرةَ الذكورةِ والأنوثة . ويسيطرُ عليها تقوى اللهِ لا حبُّ التمتّعِ والشهوات ، نظرةٌ لا تنكرُ على الإنسانِ استمتاعَهُ باللذّةِ الجنسيّةِ ولكنّها تجعلُهُ استمتاعاً مشروعاً محقّقاً بقاءَ النوع متفقاً مع المثل الأعلى للمسلمِ وهو رضوانُ الله تعالى .

الصلات بين المرأة والرجل

إن نظرةَ الإسلامِ للصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ هي لبقاءِ النّوع ، ونظرةُ الرأسماليّةِ الديمقراطيّةِ للصلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ نظرةٌ جنسيّة .

والذي يزعمُ أنَّ كبتَ الغريزةِ الجنسيّةِ في الرجلِ والمرأةِ يسبّبُ للإنسان أمراضاً جسميّةً ونفسيّةً وعقليّةً فإنَّ ذلك غيرُ صحيحٍ وهو وهم مخالفٌ للحقيقة . ذلك لأنَّ هنالك فرقاً بين الغريزةِ والحاجةِ العضويّةِ من حيثُ حتميّةُ الإشباع . فإنَّ الحاجةَ العضويّةَ كالأكلِ والشّربِ وقضاءِ الحاجةِ يتحتّمُ إشباعُها وإذا لم تشبع ينْتُجُ عنها أضرارٌ ربما تصلُ إلى الموت. واما الغريزةُ كالبقاءِ والتديّنِ والنوعِ فانّه لا يتحتّمُ إشباعُها وإذا لم تشبعْ لا ينتجُ عن عدمِ إشباعها أيُّ ضررٍ جسميٍّ أو عقليٍّ أو نفسيٍّ وإنما يحصلُ من ذلك انزعاجٌ وألمٌ ليس غير ، بدليلِ أنّه قد يُمضي الشّخصُ عمرَهُ كلّه دون أن يُشبعَ بعضَ الغرائزِ ، ومع ذلك لا يحصلُ له أيُّ ضرر . إذ لو حصلَ أيُّ ضررٍ من كبتِ الغريزةِ لحصلَ للإنسانِ في كل حالةٍ يقع فيها الكبتُ حصولاً طبيعياً حسبَ الفطرةِ وهو لم يقعْ مطلقاً .

هذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى فإن الحاجةَ العضويّةَ تتطلبُ الإشباعَ طبيعياً من الداخلِ دون حاجةٍ مؤثّرٍ خارجيٍّ وإن كان المؤثّرُ الخارجيُّ يثيرها في حالةِ وجودِ الجوعِ بخلاف الغريزةِ فإنها لا تتطلّبُ الإشباعَ طبيعياً من الدّاخلِ من غيرِ مؤثّرٍ خارجيٍّ بل لا تثورُ داخلياً إلا بمؤثّرٍ خارجيٍّ من واقعٍ ماديٍّ مثيرٍ أو فكرٍ جنسيٍّ مثيرٍ ، فإذا لم يوجدْ هذا المؤثّرُ الخارجيُّ لا تحصلُ الإثارةُ ، وهذا شأنُ جميعِ الغرائزِ بجميعِ مظاهرِها كلّها . فإنّه إذا وجد أمام الشخص ما يثيرُ أيَّ غريزةٍ بتهيجٍ وتتطلب الغريزةُ الإشباعَ فإذا أبعدَ عنه ما يحرّكُ الغريزةَ أو أشغل بما يطغى عليها بما هو أهمُّ منها ذهبَ تطلّبُ الإشباع وهدأت نفسُهُ ، بخلافِ الحاجةِ العضويّةِ فإنه لا يذهبُ تطلّبُ إشباعِها متى ثارت مطلقاً بل يستمرُّ حتى تشبعَ . وبهذا يظهرُ بوضوحٍ أن عدمَ إشباعِ غريزةِ النّوعِ لا يحصلُ منه أيُّ مرضٍ جسميٍّ أو عقليٍّ أو نفسيٍّ مطلقاً لأنها غريزةٌ وليست حاجةً عضويّةً . وكلُّ ما يوجدُ هو أنَّ الشخصَ إذا وُجِدَ أمامه ما يثيرُ غريزةَ النّوعِ من واقعٍ ماديٍّ أو فكرٍ

جنسيٍّ مثيرَيْنِ فإنّهُ قد يتهيّجُ فيتطلّبُ الإشباعَ فإذا لم يشبع يصيبُهُ من هذا التهيّجِ انزعاجٌ ليس أكثرَ . ومن تكرارِ هذا الانزعاجِ يتألم . فإذا أُبعدَ عنه ما يُحرّكُ غريزةَ النّوعِ أو أُشغِلَ بما يطغَى على هذه الغريزةِ بما هو أهمُّ منها ذهبَ الانزعاج .

وبهذا يتبيّن خطأ وجهةِ النّظرِ الغربيّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الصّلةِ الجنسيّةِ . وبالتالي خطأ علاجِ هذه النظرةِ بإثارةِ الغريزةِ في الرّجلِ والمرأةِ بإيجادِ ما يُثيرها من الوسائلِ كاللّباسِ القصيرِ والمايوهاتِ على البحارِ والاختلاطِ والرقصِ والأفلامِ الجنسية والقصصِ وما شابَهَ ذلك . كما يتبيّنُ صدقُ وجهةِ النّظرِ الإسلاميّةِ التي جعلت نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الغرض الذي من أجله وُجدت هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النّوعِ ، ويظهرُ صحةُ علاجِ هذه النّظرةِ بإبعادِ ما يثيرُها إذا لم يتأتَّ لها الإشباعُ المشروعُ بالزواجِ ، فيكونُ الإسلامُ وحده هو الذي يعالجُ ما تحدثُهُ غريزةُ النّوعِ من الفسادِ في المجتمعِ والناسِ علاجاً ناجحاً يجعل أثرَها مُحدِثاً الصّلاحَ والسّموَّ للإنسانِ في المجتمع .

تنظيم العلاقات

لا يعني كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النّوعِ عند الرجلِ ، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ ، أن هذه الإثارةَ أمرٌ حتميُّ الوجود كلّما وُجِدَ الرجلُ مع المرأةِ أو المرأةُ مع الرجل ، بل يعني أنّ الأصلَ في كلٍّ منهما أن يثيرَ وجودُه مع الآخرِ هذه الغريزةَ ، فتوجدَ عند وجودِ هذه الإثارةِ العلاقةُ الجنسيّةُ بينهما . ولكنهما قد يوجدان معاً ولا تثارُ هذه الغريزة . كما

لو وجدا للتّبادلِ التجاريِّ،او للقيامِ بعمليّةٍ جراحيةٍ لمريضٍ، او لحضورِ دروسِ العلمِ أو غيرِ ذلك. ولكن في جميعِ هذه الحالاتِ وفي غيرِها توجدُ قابليةُ إثارةِ الغريزةِ الجنسيّةِ بينهما. إلا أنه ليس معنى وجودِ القابليّة وجود الإثارة.

ولهذا لا يجوزُ أن يُجعلَ كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النّوعِ عند الرجلِ، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النّوعِ عند المرأةِ سبباً لِفَصْلِ المرأةِ عن الرجلِ فصلاً تاماً، أي لا يصحُّ ان يُجعلَ وجودُ قابليّةِ الإثارةِ حائلاً دون اجتماعِ الرجالِ والنساءِ في الحياةِ العامّةِ ودون التّعاونِ بينهما. بل لا بدّ من اجتماعهما وتعاونهما في الحياة العامة، لأن هذا التعاونَ ضروريٌّ للمجتمع إلا أنه لا يمكنُ أن يتمَّ هذا التعاونُ إلا بنظامِ تنظيمِ الصّلات، وينبثقُ هذا النظامُ عن النّظرةِ إلى هذه الصّلاتِ بين الرجلِ والمرأةِ بأنها نظرةٌ لبقاءِ النوع، وبهذا يمكنُ اجتماعُهما والتّعاونَ بينهما دونَ أي محذور. والنظامُ الوحيدُ الذي يضمنُ هناءَ الحياةِ، وينظّمُ صلاتِ المرأةِ بالرجلِ تنظيماً طبيعياً تكونُ الناحيةُ الروحيّةُ أساسَهُ والأحكامُ الشّرعيّةُ مقياسَهُ مّما يُحقّقُ القيمةَ الخلقيةَ، هذا النّظامُ هو النّظامُ الاجتماعيُّ في الاسلام، فهو ينظرُ إلى الإنسانِ رجلاً كان أو امرأةً بأنه إنسانٌ، فيه الغرائزُ، والمشاعرُ والميولُ، وفيه العقلُ، ويُبيحُ لهذا الإنسانِ التمتّعَ بلذائذِ الحياةِ، ولا يُنكرُ عليه الأخذَ منها بالنّصيبِ الأكبرِ، ولكن على وجهٍ يحفظُ الجماعةَ والمجتمعَ، ويؤدّي إلى تمكينِ الناسِ من السيرِ قُدُماً لتحقيقِ هناءِ الإنسان. وهذا النظامُ ينظرُ إلى غريزةِ النّوعِ على أنّها لبقاءِ النّوعِ الإنسانيّ، وينظّمُ صلاتِ الناحيةِ الجنسيّةِ بين الرجلِ والمرأةِ تنظيماً دقيقاً، بحيث يجعلُ هذه الغريزةَ محصورةَ السيرِ في طريقها الطبيعيِّ موصلةً للغايةِ التي من أجلها خلقها اللهُ في الإنسان.

لقد ذكرنا أن أمرَ الإمامِ يرفعُ الخلافَ ظاهراً وباطناً في حالِ تبنّيه حكماً شرعياً معيّناً فأحببتُ أيها القارئُ الكريمُ أن أقدّمَ لك نموذجاً يتعلق بحكمين شرعيّين يناقضُ احدُهما الآخرُ وسأتركُ اليومَ لكَ الخيارَ في أمرِ تبنّي أحدِهما لعدمِ وجودِ خليفةٍ في الوقتِ الحاضرِ .

فالرّأيُ الأوّلُ الذي يقول بجوازِ النكاحِ المؤقّتِ أي بنكاحِ المتعةِ . وبرأيهم أنّه هو وحده القادرُ على حلِّ مشاكلِ الجنسِ نهائياً .

وأما الرأيُ الثاني فهو عكسُهُ تماماً يرى أنه كان جائزاً ثم حُرِّمَ في عصرِ الرسول (ص) وصار العملُ به حراماً ويعاقَبُ فاعلُه معاقبةَ الزّاني .

الرأيُ الأول

الزَّواجُ المؤقتُ هو القادِرُ على حلِّ مشكلاتِ الجنس

هكذا يرى الذين يعملون بهذا الحكم الشّرعيِّ .

يحدّدُ الفقهاءُ الزّواجَ المؤقّتَ بانه عقدُ ازدواجٍ بين طرفَين معلومَيْن إلى أجلٍ معيّنٍ بمهرٍ معيّنٍ يُذكَرُ في متن العقد ، فاذا انتهى الأجلُ أو وهب الزوجُ زوجتَه المدةَ انحلّت العقدةُ بينهما دون حاجةٍ إلى طلاقٍ .

وتعتدُّ الزّوجةُ بحيضيتَيْن أو خمسة وأربعين يوماً ان كانت لا تحيضُ وهي في سنٍّ من تحيض ، أما إذا مات الزوجُ وهي في أثناء المدّة لحقتها عدّةُ الوفاة ومقدارُها أربعةُ أشهرٍ وعشرةُ أيّامٍ أو وضعُ الحملِ ان كانت حاملاً وتأخذُ بأحدِهما أجلاً .

والولد يلحقُ بأبيه بعد انتهاء دورِ الحضانة ، ونفقتهُ على الأبِ في أثنائها ، وحكمُهُ حكمُ سائرِ أولادهما من حيثُ الميراث وغيرِه بلا فرقٍ أصلاً ، فهو ولدٌ حقيقيٌ لهما ، له ما لبقيّةِ الأولادِ من أحكام . والزواجُ المؤقّتُ هو كالزّواجِ الدائمِ مع فارقٍ واحد هو أنّ المرأةَ هنا تملكُ أن تحدّدَ أمدَ العقدةِ ابتداءً ولا تملكُها في الزّواجِ الدائم بل تظلُّ تحت رحمةِ الزّوجِ إن شاء طلّقها ، وإن شاء مدّ بها إلى نهايةِ الحياة . فليست هي سامةً تؤجّرُ للمتعة إذن ، وإنّما هي كالطرفِ الآخر في المعاملةِ تعطي من الالتزامات بمقدارِ ما تأخذُ منها ؛ وربمـا تكونُ هي الرابحةَ أخيراً ، لأنّها باكتشافها لأخلاقِ الزّوجِ ومعاملته وبرؤيتها له في مختلفِ حالاته ومباذله تستطيعُ تحديدَ موقفها منه فيما إذا كانت تقوى على تكوينِ علائقَ دائمةٍ معه بتحويلِ الزّواجِ المؤقّتِ إلى زواجٍ دائمٍ تأمنُ معه من الاختلافِ نتيجةَ عدمِ توافقِ الطّباعِ أم لا .

والفارقُ الثاني بينه وبين الزّنى ان المرأةَ في الزّنى لا تتقيّدُ في علائقها الجنسيّةِ مع طرفها فحسب ، بل تبقى ملكاً للجميع . وفي ذلك ما فيه من تسبيبٍ لأمراضٍ فتاكة تقع نتيجةَ اختلاطِ المياه ، بينما تتقيّدُ المرأةُ في الزواجِ المؤقّتِ بتوحيدِ علاقتِها الجنسيةِ ما دامت في عصمةِ الزّوج ، وحالُها حالُ الزّوجةِ في العقدِ الدائمِ ، دون أن يكونَ هناك أيُّ فارقٍ بينهما من هـذه الناحية .

وإذا انحلّت العقدةُ لانتهائها أو لموتِ الزّوجِ لحقتها عدّةُ الوفاةِ أو عدّةُ انتهاء العقدة ، وهي تتراوحُ بين خمسةٍ وأربعين يوماً وأربعةِ أشهرٍ وعشرةِ أيامٍ وأظنُّ أن هذه المدّةَ كافيةٌ لاستبراء المرأةِ والوقوفِ دون اختلاطِ المياه ومفارقاتِه لو قُدّرَ للزوجةِ إيجادُ عقدةٍ جديدة .

والحديثُ حولَ اختلاطِ المياهِ في العلاقاتِ الجنسيّةِ الناجمةِ عن هـذا التّشريعِ منشؤه لدى الاساتذةِ الجهلُ بحقيقةِ هذا الزواجِ واحكامِه وشرائطِه ومع اطّلاعهم عليها لا يبقى مجالٌ لاثارةِ حديثٍ في هذا الشأن .

وثالثُ الفوارقِ بينهما أن الزّنى ينهي إلى اختلاطِ الأنسابِ وضياعِها ، وخلقِ فئاتٍ من الناس لا يعترفُ بهم آباؤُهم ولا مجتمعاتُهم ولا قوانينُ دولتِهم ، ولا الدّينُ الّذي يؤمنون به ، وهم بمرأى من الجميع ، وبموضعٍ من ازدرائِهم ونقمتِهم ورثائهم أحياناً ، فينشأون – بحكم ذلك – على التنكّر والبغضِ والحقدِ على كلِّ ما يحيطُ بهم من دينٍ وقوانينَ ومجتمعاتٍ ، ومع الزّمنِ تتمكّنُ العقدةُ في نفوسِهمْ – بحكمِ تشرّدِهِم وفقدهِم للاحضانِ الدّافئةِ المليئةِ بحنانِ الأبوّةِ وعطفِها وسهرِها – يتحوّلون إلى جيشٍ من المشرّدينَ الحاقدينَ النّاقمينَ على كل ما يذكّرهم بهذا التشرّدِ من أديانٍ وعاداتٍ وتقاليدَ لا ينتفعُ بهم مجتمعهُم ولا هم يحاولون الانتفاع به ، وربما عاد أكثرُهم لعنةً عليه في كلِّ ما يتّصلُ بسلوكهم تجاهَه .

ولكنَّ هذه المفارقةَ لا تتوفّرُ في الزّواجِ المؤقّتِ لعدمِ اختلاطِ الأنسابِ وضياعِها فيه ، بل الولدُ ولدٌ لأبويه ، لا تفرّقُهُ عن بقيّةِ اخوتِهِ من الزّوجةِ الدّائمةِ قوانينُ ولا شرائعُ ولا مجتمعات ، وبخاصة بعد إلفتِها لهذاالنّوعِ من الزّواجِ . ولقد طبّقت عليه الشّريعةُ الإسلاميّةُ جميعَ أحكامِ البنوةِ من توارثٍ ونفقةٍ وغيرِهما .

والاحتياطاتُ التي اتّخذها الشّارعُ المقدّس للمنعِ من الوقوعِ في مفارقاتِ ضياعِ الأنسابِ هي فرضِ العدّةِ على الزّوجةِ بعد انتهاء مدّةِ العقدِ بمرورِ حيضتين أو خمسةٍ وأربعين يوماً . وهذا المقدارُ كافٍ في الكشفِ عن علوقِ المرأةِ من زوجها وعدمِه ، وإذا انكشفَ علوقُها منه ألزمَها بانتظارِ أبعدِ الأجلَين من وضعِ الحملِ أو انتهاء المدّةِ ، ومع هذه الاحتياطاتِ لا مجالَ لضياعِ الأنسابِ ولا اختلاطِها .

فهذه المفارقةُ كسابقتِها لا منشأ لها من قِبَلِ القائلين بها إلا عَدم اطّلاعِهم على ما اتّخذَه الشّارعُ في سبيل ذلك من احتياطات .

والدّليلُ على جوازِ النّكاحِ المؤقّتِ الكتابُ والسنّةُ. من كتابِ الله «فما استمتعتُم به منهنّ فآتوهنّ أجورَهنّ فريضةً» وفسّروا الاستمتاعَ فيها بنكاحِ المتعةِ، قال القرطبي: «قال الجمهور: المرادُ نكاحُ المتعةِ الذي كان في صدرِ الاسلام». وكان ابنُ عباسٍ وأبيّ وابنُ جبير يقرأون الآية هكذا: «فما استمتعتُم به منهن إلى أجلٍ مسمّى فآتوهنّ أجورَهنّ». وأضاف ابنُ كثير في تفسيره إلى هؤلاء السدي ... ومن البعيدِ أن يؤمنَ هؤلاء بتحريفِ القرآن، فلا بدّ أن يرادَ بذلك التفسيرُ لا القراءةُ ... فنزولُ هذه الآية بالمتعةِ مما لا ينبغي أن يكونَ موضعاً للشكّ والكلام.

وانّما الكلامُ كلُّ الكلامِ في أنّ هذه الآيةَ منسوخةٌ أو غير منسوخةٍ ... فالذي عليه جمهورٌ من المسلمين ورواه جابر عن جميعِ الصّحابةِ أنها غيرُ منسوخةٍ قال عمران بن حصين: نزلت آيةُ المتعةِ في كتابِ الله - تبارك وتعالى -، وعملْنا بها مع رسول الله؛ فلم تنزلْ آيةٌ تنسخُها، ولم ينهَ عنها النبيُّ (ص) حتى مات. وتتمّةُ هذه الروايةِ في تفسيرِ الرازي ثم قال رجلٌ برأيه ما شاء ... والرّوايةُ موجودةٌ بتمامِها في صحيحِ مسلم ... والذي عليه جمهورٌ من متأخري المسلمين أنها منسوخةٌ. وقد اختلفوا في الناسخ، فقيل إنّه آياتٌ من الكتاب، وقيل إنه رواياتٌ من السنّة. وقيل إنّه الاجماعُ وفي الجميع مواقعُ للتأمّل ...

أما الآياتُ فليس فيها ما يصلحُ أن يكونَ ناسخاً بوجهٍ من الوجوه، لذلك لم يُعْطِها العلماءُ شيئاً من الأهميةِ وإن ذُكرتْ في معرضِ الحديثِ على ألسنةِ البعض، وأهمُّها آيةُ «والّذين هم لفروجهم حافظون إلاّ على أزواجِهم أو ما ملكت أيمانُهم» بقولهم إنّ هذه الآية عمدت إلى أسبابِ الحليّة فحصرتْها بأمرين: الزوجيّة، وملكِ اليمين، قال الألوسي في تفسيره «ليس للشيّعةِ ان يقولوا: إن المتمتَّعَ بها مملوكةٌ لبداهةِ بطلانِه، أو زوجةٌ لانتفاء لوازمِ

الزوجيّة كالميراث والعدّة والطلاق والنفقة» ، ومع هذا الحصر لا مجالَ لحليّة المتعة ... وهذا الاستدلالُ غريبٌ في بابه إذ متى كانت اللوازمُ التي ذكرها لوازمَ للزوجيّة لا تنفك عنها بقول مطلق ليتمّ الاستدلالُ ، أليست الزوجةُ الناشزُ زوجةً مع أنها لا نفقة لها ، والمرأةُ الكافرةُ لا ترثُ زوجَها المسلمَ مع أنها زوجتُه ، والقاتلةُ لا ترثُ زوجها المقتولَ ، وهكذا ، وأما العدّةُ فقد مرّ حديثُها ، وهي لازمةٌ في النكاحَيْنِ معاً بإجماعِ الإماميّة ، وعلى كلٍّ فانّ فقدانَ بعضِ هذه اللوازمِ المنفكة لا ينفي الزوجيّة عنها ، غايتُهُ أن أدلّةَ نفيِ النّفقةِ أو التوارثِ تكونُ مخصّصة للأدلّةِ العامّة الدّالة على ثبوتها بالنسبة لمطلق الزوجةِ ، كما هو مقتضى أصولِ الجمع بين الأدلّةِ ، على أن نسخَ هذه الآية لآيةِ المتعةِ مستحيلٌ لكونِ آيةِ المتعة مدنيّةً وهذه مكيّةً والسابقُ لا ينسخُ اللاّحقَ بإجماعِ الأصوليّين ، ومن الجوابِ على هذه الآيةِ تتّضحُ الإجابةُ على بقيّةِ الآياتِ لتقاربِ الاستدلالِ فيها والاجابةِ عليها .

وأما السنّةُ فقد ذُكرت أحاديثُ كثيرةٌ تنسبُ التّحريمَ صراحةً إلى النبيّ (ص) وهي بالاضافةِ إلى معارضتِها بأحاديثَ تُثبتُ استمرارَ التحريمِ إلى أيامِ الخليفةِ الثّاني بدخلُها التّناقضُ في أكثرَ من مجالٍ لاختلافِ رواتِها في كيفيّةِ النسخ . وفي موضعِه ، فمن قائلٍ إنّها نُسخت في خيبر ،وآخر في أوطاس ، وثالثٌ في يومِ الفتح ، ورابع في تبوك ، وخامسٌ في عمرةِ القضاء ، وسادسٌ في حجّة الوداع ، وربما دخل التّناقضُ حتى في روايةِ الراوي الواحد ، فقد نُسبَ لسبرة روايتان ، احداهما تُثبتُ نسخَها في عامِ الفتحِ واخرى في حجّةِ الوداع ...

ومَهما يكن شأنُ هذه الرواياتِ فإنّها ترجعُ أصولُها إلى أفرادٍ معدودين . وهي لا تخرجُ عن كونِها من أخبارِ الآحاد التي لا تصلحُ أن تكونَ ناسخةً لحكمٍ نصَّ عليه القرآنُ وثبت تشريعهُ باجماعِ المسلمين ، لأنَّ النسخَ لا يقعُ بخبرِ الآحادِ إجماعاً .

أما دعوى الإجماعِ فأمرُها أيسرُ ، إذ كيف يكونُ عندنا إجماعٌ مع مخالفة جمهرةٍ من الصّحابةِ والتابعين وأئمة أهلِ البيتِ وعلمائهم .

ومن حقِّ القارىء الكريمِ أن يتساءل بعد ذلك عن منشإ هذ الاختلاف . اذا كانت الآيةُ صريحةً ولم يثبتْ ما ينسخُها ومن أين جاءت شبهةُ التّحريم؟.. وهذا ما أجاب عنه جابر بنُ عبدِ الله الانصاريُّ الصحابيُّ الجليلُ حين بلغه ما دار بين ابنِ الزبيرِ وعبدِ الله بنِ عباسٍ حولها من حديثٍ ، قال ابو نضرة : «كنت عند جابر بنِ عبدِ الله فأتاه آتٍ ، فقال : انّ ابنَ عباسٍ وابنَ الزبيرِ اختلفا في المتعتين (متعةِ الحج ومتعةِ النّساء) ، فقال جابر : فعلناهما مع رسولِ الله (ص) ثم نهانا عنهما عمرُ فلم نعدْ لهما» وفي حديثٍ آخرَ عنه «قال جابر (رضي) : على يدي جرى الحديث ، تمتّعنا مع رسولِ الله (ص) ومع أبي بكر (رضي) فلما ولي عمرُ (رضي) خطبَ النّاسَ ، فقال : إنّ رسولَ الله هذا الرسولُ وان القرآنَ هذا القرآنُ ، وإنهما ـ كانتا ـ متعتان على عهدِ رسولِ الله ، وأنا أنهى عنهما وأعاقبُ عليهما ، إحداهما متعةُ النّساء ، ولا اقدرُ على رجلٍ تزوّج امرأةً إلى أجلٍ إلاّ غيبتُهُ بالحجارة » .

ولم يُنْكر عليه بعد ذلك إلاّ قليل ، وكان من أنكر هذا التحريمَ ولدُه عبدُ الله بنُ عمر ، فقد سُئِل بعد ذلك عن متعةِ النّساء ، فقال : «واللهِ ما كنا على عهدِ رسولِ الله زانين ولا مسافحين » وَسئِلَ مرةً أخرى عنها والسائلُ له رجلٌ من أهلِ الشّام ، فقال : «هنّ حلالٌ » ، فقال : إنّ أباك قد نهى عنها فقال ابنُ عمر (رضي) : أرأيتَ إنْ كان ابي نهى عنها وصنعها رسولُ الله (ص) أنترك السّنةَ ونتبع قولَ أبي ؟!» .. والذي يبدو من هذا الكلامِ أنّ ابنَ عمرَ كان ممن لا يُسيغون الاجتهادَ في مُقابلِ النصِّ ، مهما كان شأنُ ذلك الاجتهادِ وبواعثهُ لذلك لم يأخذْ بوجهة نظر أبيهِ في اجتهادِهِ مع صراحةِ النصِّ كما أنّ جملةً من الصّحابةِ لم يُقرّوه على وجهة نظرهِ هذه .

قال ابنُ حزم : « ثبت على اباحتها (المتعة) بعد رسول الله (ص) ابنُ مسعود ومعاويةُ وابو سعيد وابنُ عباس وسلمةُ ومعبدٌ ابنا أمية ابن خلف وجابرُ وعمرو بنُ حريث» ثم قال : «ومن التابعين طاووسُ وسعيد بن جبير وعطاء وسائرُ فقهاء مكة »، هذا بالاضافة إلى أئمة أهلِ البيتِ وعلمائهم عـــلى الاطلاق .

وإذا كان لاجتهادِ الخليفةِ ما يبرّرهُ في وقته — وهو ما لم يتضح لدينا الآن — فليس هناك ما يبرّرُ استمرارَهُ ، ووضعَ اليدِ عن صريحِ القرآنِ لأجلهِ مع أنّ «حلالَ محمدٍ حلالٌ إلى يومِ القيامةِ وحرامَهُ حرامٌ إلى يومِ القيامة» .

الرأيُ الثاني
الذي
يقولُ بتحريم نكاح المتعة

والمتعةُ هي النكاحُ المؤقتُ . والحكمُ الشرعيُّ في المتعةِ أنها حرامٌ وذلك لما روى أحمدُ ومسلمٌ عن سبرةَ الجهني أنّه كان مع النبي صلى الله عليه وآله وسلّم فقال : يا أيُّها الناسُ اني كنتُ أذنتُ لكم في الاستمتاعِ في النساء وإنّ اللهَ قد حرّمَ ذلك إلى يومِ القيامة ، فمن كان عنده منهن شيءٌ فليُخْلِ سبيلَه ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً . وروى أحمدُ وأبو دواد عن سبرة الجهني أنّ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم في حجّةِ الوداعِ نهى عن نكاحِ المتْعة . والمتْعة محرّمةٌ بنصِ الحديثِ وليس بأمرِ عمر ، فعمرُ لا يملكُ تحليلاً ولا تحريماً وانما يملكُ تبنّيَ حكمٍ شرعيٍّ قد شرعه اللهُ وهو لا يملكُ التّشريعَ

ورأيُهُ كرأيِ أيِّ صحابيٍ وهو رأيُ مجتهدٍ وليس بدليلٍ شرعيٍّ . وما رُوِيَ أنَّ عمرَ قد نهى عن المتعةِ فأطاعه النّاسُ فإن ذلك كان تنفيذاً لحكمٍ شرعيٍ شرعه اللهُ وليس أمراً من عمرَ ولا رأياً له ، ذلك أنَّ بعضَ المسلمين لم يبلغْهم حينئذ حديثُ الرّسولِ في تحريمِ المتعةِ فلم يكونوا يقولون به فاراد عمرُ أن يُفْهِمَهُمْ أنّها حرامٌ فأمر بتحريمها ليبلغَ ذلك من لم يبلغْهُ بعدُ فأمرُهُ كان تنفيذاً لحكمٍ شرعيٍّ وليس أمراً من عنده . والمسلمون أطاعوه لحديثِ سبرةَ المصرّحِ بالتحريمِ المؤبّدِ وليس لأنّه أمرَ به عمرُ . والمسلمون متعبّدون بما بلغَهُمْ عن الشّارعِ وقد صح التّحريمُ المؤبّدُ بحديثِ سبرةَ الصّحيحِ فأخذوا بالتّحريمِ المؤبّدِ للحديثِ الصحيحِ .

والمتْعةُ زنى لا شكَّ فيه ، فإنّه وقاعُ رجالٍ لامرأةٍ بغيرِ نكاحٍ . بل هو استحلالٌ لفرجِ المرأةِ بما حرّمهُ الشّرعُ تحريماً مؤبّداً بالحديثِ الصّحيحِ فهو زنى . وقد روى البيهقي عن جعفرِ بنِ محمدٍ أنّه سُئِلَ عن المتعةِ فقال : «هي الزنى بعينه» وقد روى ابنُ ماجه عن ابنِ عمرَ باسنادٍ صحيحٍ «إنَّ رسولَ الله (ص) أذنَ لنا في المتعةِ ثلاثاً ثم حرّمها ، والله لا أعلمُ أحداً تمتّع وهو مُحْصِنٌ إلاّ رجمتُهُ بالحجارة» . يعني أنَّ ابنَ عمرَ يرى أنها زنى وأنَّ مرتكبَهَا يُقامُ عليه الحدُّ .

وحكمُ مرتكبِ المتعةِ حكمُ الزاني سواءً بسواءٍ تقيمُ عليهِ الدولةُ الحدَّ بوصفِهِ زانياً فتجلدُهُ مائةَ جلدةٍ إن كان غيرَ مُحْصِنٍ وترجمُهُ بالحجارةِ إن كان مُحْصناً . ولا يُعتبرُ نكاحاً فيه شبهةٌ كالنّكاحِ الفاسدِ فإنّه ليس بنكاحٍ حتى ولا نكاحاً باطلاً بل هو زنى محضٌ يحدُّ فاعلُهُ قطعاً . وأمّا إذا كان مذهبُهُ يُجيزُ المتعةَ مثل الجعفريّةِ فإنّه يُنظرُ فيه فإن كان لم يتبنَّ الامامُ أي الخليفةُ رأياً في المتعةِ فإنه لا يُطبّقُ عليه حكمٌ يخالفُ مذهبَهُ الذي يتعبّدُ عليه ، ومذهبُ جعفرٍ مثل مذهبِ أبي حنيفة يعتبرُ اجتهادُه اجتهاداً شرعياً ،

ورأيُهُ الذي استنبطه حكماً شرعياً لأنَّ لديه شبهةَ الدّليلِ لكونه مجتهداًمعتبراً يستندُ إلى دليلٍ عنده،وأمّا إن كان قد تبنّى الأمامُ تحريمَ المتعة وأمر بتحريمهَا فان مرتكبَهَا يقامُ عليه الحدُّ أيا كان ، سواءاً كان حنيفياً أم جعفرياً لأنَّ أمرَ الامامِ يرفعُ الخلاف ولأن أمرَ الامامِ نافذٌ ظاهراً وباطناً ، فيقامُ الحدُّ على مرتكبِ المتعةِ . أياً كان .

والاماميّةُ أي الجعفريّةُ يقولون بجوازِ المتْعةِ ، وحقيقتُهَا عندهم كما في كتبِهِمْ هي النّكاحُ المؤقّتُ بأمدٍ معلومٍ أو مجهولٍ وغايتُهُ إلى خمسة وأربعين يوماً، ويرتفعُ النكاحُ بانقضاء المؤقّتِ في المنقطعةِ الحيضِ ،وحيضتين في الحائضِ ، وبأربعة أشهرٍ وعشرة أيامٍ في المتوفّى عنها زوجُها ، وحكمُه ان لا يثبتَ لها مهرٌ غير المشروطِ ولا تثبتَ لها نفقةٌ ولا عدّةٌ إلا استبراءً بما ذكر ، ولا يثبتَ به نسبٌ إلاّ أنَ يشترطَ ، وتحرمُ المصاهرةُ بسببه ، ودليلُ الأماميّةِ أنّ الرسولَ (ص) قد رخصَ في المتعةِ وبقيت الرخصةُ ولم يحرّمْها بعد التّرخيصِ بها . ورُويَ عن ابنِ عباسٍ بقاءُ الرخصةِ ، وروى احمدُ من طريق معمرٍ بسنده أنه بلغه ان ابنَ عباسٍ رخص في متعةِ النساء فقال له : ان الرسولَ (ص) نهى عنه يومَ خيبرٍ وعن لحومِ الحُمُر الأهليّةِ الا أنه قال السهيلي : إنه لا يعرفُ عن أهلِ السيرِ و رواةِ الآثار أنه نهى عن نكاحِ المتعة يومَ خيبرٍ . وقال أبو عوانة في صحيحه : سمعتُ أهلَ العلمِ يقولون معنى حديث عليٍّ أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى يومَ خيبرٍ عن لحوم الحُمُر الأهليّةِ ، وأمّا المتعةُ فسكت عنها ، وعن ابنِ عيينة أنّ النهيَ زمنَ خيبرٍ عن عن لحومِ الحُمُر الأهليّة فالذين يجيزون المتعةَ ، يُنْكرون أن النبيَّ (ص) نهى عن المتعةِ يومَ خيبرٍ ويستدلّون على ذلك بالتّرخيصِ بها بعد خيبرٍ في حنين وعامَ الفتحِ ، ويقولون إنّ تحليلَ المتعةِ مجمعٌ عليه والمجمعُ عليه قطعي ، وتحريمَهَا مختلفٌ فيه والمختلفُ فيه ظنيٌّ ، والظنيُّ لا ينسخُ القطعيَّ ، ويقولون إن قراءة ابنِ عباسٍ وابن مسعودٍ وابيِّ بنِ كعبٍ وسعيد بن جبير — فمــا

استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى – دليلٌ على جوازِ المتعةِ . وهذه الأقوالُ والأدلّةُ باطلةٌ ولا تصلُحُ للاستدلال . أما كونُ الرّسولِ صلى الله عليه وآله وسلم قد رخّصَ في المتعةِ فهذا صحيحٌ ولا خلافَ فيه ولكنه حرّمها بعد أن رخّصَ بها ، فهي أوّلاً حين أبيحت لم تكن عزيمةً بل كانت رخصةً ثم نُسخت هذه الرّخصةُ بتحريمِ المتعةِ تحريماً مؤبداً ، فالموضوعُ لا يتعلّقُ بنكاحٍ معيّنٍ قد سنّهُ الشّرعُ بل برخصةٍ رخّصَ بها الشّرعُ ، والموضوعُ أيضاً ليس كونَ الشّرع قد رخّصَ بها بل الموضوعُ هو نسخُ هذا التّرخيص او عدمُ نسخه ، ومتى صحّ النّسخُ وجب المصيرُ اليه وتركُ الحكمِ المنسوخِ فوراً ولو جاء الإخبارُ بالنّسخِ في خبرِ الآحادِ لنسخِ ما ثبتَ بالتّواترِ والدّليلِ القطعيّ ، فإنّ المسلمين كانوا يصلّون إلى بيتِ المقدسِ قبلتِهم الأولى وكانَ ذلك ثابتاً بالتواتر ، فلما نُسختِ الصلاةُ إلى بيتِ المقدسِ بلغ ذلك المسلمين بطريقِ الآحادِ وهم في الصّلاة ، فتحوّلوا إلى الكعبةِ وهم في الصلاة وأتمّوا صلاتَهُمْ .

فالحكمُ النّاسخُ يجبُ المصيرُ إليه فوراً متى ثبتَ النّسخُ ولو بطريقِ الآحاد، ونسخُ الرّخصةِ في المتعةِ بتحريمها تحريماً مؤبّداً ثابتٌ بالحديثِ الصّحيحِ فوجبَ على المسلمين المصيرُ إليه وتركُ الحكمِ المنسوخِ ، وأمّا ما رُوِيَ عن ابن عباسٍ من بقاءِ الرّخصةِ فإنه رُوِيَ عنه أنّه رجع عن هذا القول بعد أن بلغه حديثُ تحريمِ المتعةِ تحريماً مؤبّداً . وقد روى الرجوعَ عن ابنِ عباسٍ جماعةٌ منهم محمدُ بنُ خلفِ المعروف بوكيع في كتابه الغرر من الأخبار بسنده المتّصل بسعيد ابن جبير ، وروى الرجوعَ أيضاً البيهقيّ وأبو عوانة في صحيحه . وفوق ذلك فانّ ابنَ عباسٍ صحابيٌ وكلامُهُ ليس بحجةٍ ورأيُهُ ليس دليلاً شرعيّاً فلا يصلحُ للاستدلالِ . وأمّا ما رُوِيَ عن عليٍّ (ع) من أنّ النّهيَ في خيبرٍ كان عن لحومِ الحُمُرِ الاهليّة وأمّا المتعةُ فسكت عنها ، فإنّه قد رُوِيَ عن عليٍّ (ع) في كتبِ الصّحاحِ المتّفق عليها ما يخالفُ ذلك ، فعن عليٍّ (ع) أنّ رسولَ

الله (ص) نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحُمُر الاهليّة زمنَ خيبر ،وفي رواية عن متعة النّساء يومَ خيبر وعن لحوم الحُمُر الاهليّة الأنسيّة . وأما ما رُوِيَ عن ابن عيينة أنّ النّهيَ زمنَ خيبر عن لحوم الحُمُر الأهليّة ، فهو صحيحٌ من حيثُ روايةُ واقعةِ النّهي زمنَ خيبر ، ذلك أنّ النبيَّ (ص) نهى عن لحوم الحُمُر الاهليّة في واقعة ثم بعد ذلك نهى عن المتعة في واقعة أخرى ، فقد روى ابنُ عيينة عن الزهري بلفظ «نهى عن أكل الحُمُر الاهليّة عامَ خيبر وعن المتعة بعد ذلك أو في غير ذلك اليوم» فالذين لم يبلغْهم النّهيُ الثاني قالوا بأنّ النّهيَ انما كان عن لحوم الحُمُر الأهليّة ، والذين بلغهم النّهيُ الأوّلُ والنّهيُ الثاني جمعوهما معا وقالوا نهى عن لحوم الحُمُر الأهليّة وعن المتعة ، وكلتا الروايتين صحيحةٌ فيكونُ النّهيُ عن المتعة ثابتاً يومَ خيبر ولا ينقضُهُ من يقولُ إنّما نهى عن الحُمُر الاهليّة لأنّه لا يصلُح دليلاً على أنّهُ لم ينهَ عن غيرها فإنّ عدمَ سماعِ الرّجل للنّهي الثاني لا ينفي سماعَ غيره له ، فيكونُ عدمُ سماعِ بعضِ الرّواة حديثَ النّهي عن المتعة يومَ خيبر لا يطعنُ بسماعِ من روى حديثَ النّهي عنها يومَ خيبر نفسه لا سيّما أنّه قد حصل في واقعة ثانية ، واما قولُهُم إنّ تحليلَ المتعة مجمعٌ عليه والمجمعُ عليه قطعيٌّ ، وتحريمَهَا ظنّيٌّ والظنّيُّ لا ينسخُ القطعيَّ ، فإنّ الموضوعَ هو ثبوتُ النّسخ وعدمُ ثبوته وليس كونَ النّاسخ ظنياً والمنسوخ قطعياً ، والموضوعُ ليس متعلقاً برواية نصٍّ حتى ولا برواية حكمٍ بل الموضوعُ هو أن هذا الحكمَ قد نُسِخَ او لم يُنْسَخْ ، فليس هو نسخَ قطعيٍّ بظنّيٍّ بل هو نسخُ حكمٍ ثبتَ بالسنّة بحكمٍ ثبتَ بالسنّة ، فموضوعُ قطعيٍّ وظنّيٍّ ليس وارداً ولا هو موضوعُ البحث ، فقد ثبت بالسنّة اباحةُ المتْعة في صدر الإسلام وثبت بالسنّة تحريمُهَا في خيبر ، ثم ثبت بالسنّة اباحتُها عامَ الفتح وثبتَ بالسنة تحريمُهَا في عام الفتح نفسه تحريماً مؤبداً . فالموضوعُ ليس نسخَ القرآن بالسنّة ولا هو نسخُ المتواتر بخبر الآحاد ، بل هو نسخُ حكمٍ ثابت بالسنّة

في خبرِ الآحادِ بحكمٍ ثبت بالسنّةِ في خبرِ الآحاد ، ولذلك لا تردُ مسألةُ قطعيٍ وظنيٍ ولا مسألةُ نسخ القطعيٍ بالظنيِّ .

وأما قراءةُ ابنِ عباسٍ وابن مسعودٍ وابيّ بنِ كعبٍ وسعيد بنِ جبيرٍ ، فإنّها ليست قرآناً لانها جاءت بطريقِ الآحادِ ولا يعتبرُ قرآناً الا ما جاء بطريقِ التواترِ وما أُلقيَ على جمعٍ تقومُ الحجّةُ القاطعةُ بقولِهِم ، لأنّ القرآنَ هو فقط ما نُقِلَ نقلاً متواتراً وعلمنا يقينياً أنّه من القرآن ، فهذا وحده هو القرآنُ وهو الذي يكونُ حجةً وأمّا ما عداه فليس قرآناً وليس بحجةٍ ،ولذلك فان ما نُقِلَ الينا منه من آحادٍ كمصحفِ ابنِ مسعودٍ وغيرِهِ ليس بقرآنٍ ولا يكونُ حجة . وعلى ذلك فانّ هذه القراءةَ ليست قرآناً ، وكذلك ليستْ سنّةً ، لأجلِ روايتِهِا قرآناً ، فلا تعتبرُ حجةً ولا يصحُّ الاستدلالُ بها . على أنّ الدّليلَ على تحريمِ المتعةِ تحريماً مؤبّداً ليس النّهيَ عنها يومَ خيبرٍ فإنّ الرّسولَ (ص) قد أباحها بعد خيبر في عامِ الفتحِ ، وإنّما تحريمُ المتعةِ تحريماً مؤبّداً ثابتٌ بتحريمِهِا يومَ الفتحِ ، والنصُّ على تحريمها مؤبداً في نفسِ نصِ النّهيِ ثابتٌ بحديثِ سبرةَ الصحيحِ . فقد روى أحمدُ ومسلمٌ عن سبرةَ الجهني «أنّه غزا مع النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم عند فتح مكة قال : فأقمنا بها خمسةَ عَشَرَ ، فأذنَ لنا رسولُ الله (ص) في متعةِ النّساء» وذكرَ الحديثَ إلى أنْ قال : «فلم أخرجْ حتى حرَّمها رسولُ الله (ص) » وفي روايةٍ أنّه كان مع النبيِّ (ص) فقال : يا أيّها النّاسُ إنّي كنت أذنتُ لكم في الاستمتاعِ من النساء وإنّ اللهَ قد حرّمَ ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيءٌ فليُخْلِ سبيلَهُ ولا تأخذوا مما آتيتموهنَّ شيئاً . فتحريمُ المتْعة تحريماً مؤبّداً لم يأت من النّهيِ عنها يومَ خيبرٍ ، وإنّما أتى من النّهيِ عنها يومَ الفتحِ ، ودليلُهُ ليس حديثَ النّهي عنها يومَ خيبرٍ بل دليلُهُ حديثُ سبرةَ الصحيحُ المصرحُ به بالتّحريمِ المؤبدِ ، فالرّسولُ (ص) يقولُ «وإنّ اللهَ قد حرّمَ ذلك

إلى يومِ القيامةِ » ويقولُ «فمن كان عنده منهنّ شيءٌ فَلْيُخَلِّ سبيلَه» فهذا هو دليلُ التّحريم المؤبد .

وعلى ذلك فإنّ الرأيَ الذي يقولُ في جوازِ المتعةِ رأيٌ باطلٌ ولا يستندُ إلى دليل ، لأنّ دليلَهُ هو دليلُ الرّخصةِ بها ، وهذه الرّخصةُ قد نُسِخَتْ بالحديثِ الصّحيح ، والاستدلالُ بالمنسوخِ استدلالٌ باطلٌ لا يحلُّ الاستنادُ اليه ما دامَ يعرفُ أنّه منسوخٌ ، وفوق ذلك فإنّهم يعتمدون على أحاديثِ خيبرِ ، وأحاديثُ خيبرِ بغضِّ النّظر عن ثبوتِ النّهيِ فإنّه لا يُستدلُّ بها على تحريمِ المتعةِ تحريماً مؤبّداً ، ولا يُستدلُّ بها على عدم تحريمِ المتعةِ تحريماًمؤبداً، لأنّ الرسولَ (ص) قد رخّصَ بها بعد خيبرِ فأصبحت هذه الأحاديثُ ليست موضوعَ بحثٍ في تحريمِ المتعةِ مطلقاً ، ولا في تحريمِها تحريماً مؤبداً بل موضوعُ البحثِ هو تحريمُها في عامِ الفتحِ ، أو بعبارةٍ أخرى هو حديثُ سبرةَ الصحيحُ المصرّحُ بالتحريمِ المؤبّد .

وخلاصةُ حديثِ المتعةِ أنّ تحريمَهَا واباحتَهَا وقعا مرّتين فكانت مباحةً قبلَ خيبرِ ثم حرّمت فيها ، ثم أبيحت عامَ الفتحِ وهو عام أوطاس ثــم حرّمت تحريماً مؤبّداً . ذلك ان المتعةَ كانت مباحةً في صدرِ الاسلامِ ، فعن ابنِ مسعودٍ قال : « كنا نغزو مع رسولِ الله (ص) ليس معنا نساءٌ ، فقلنا : الا نختصي ، فنهانا عن ذلك ثم رخّص لنا أن ننكح المرأةَ بالثوبِ إلى أجل ، ثم قرأ عبد الله : يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيباتِ ما أُحِلّ لكم — الآية . وروى الترمذي عن محمد بن كعب عن ابن عباسٍ قال : « انما كانت المتعةُ في أوّلِ الاسلام ، كان الرجلُ يقْدُمُ البلدةَ ليس له بها معرفــةٌ فيتزوجُ المرأةَ بقدر ما يرى أنه يقيمُ فتحفظُ له متاعَهُ وتُصلحُ له شأنَهُ حتى نزلت هذه الآية — إلاّ على ازواجهم أو ما ملكت أيمانهم — قال ابــنُ

عباس : فكلُّ فرجٍ سواهما حرام » فالثابت في صحيح السنّةِ عن طريقِ خبرِ الآحادِ لا عن طريقِ التواتر ان المتعةَ كانت مرخّصاً بها ، وظلّ المسلمون على هذه الرّخصةِ حتّى يوم ِ خيبرٍ فنهى النبي (ص) عنها ولم يُسمعْ نهيٌ عنها قبلَ خيبرٍ مطلقاً . وفي خيبرٍ ثبت بالسنّةِ أنّ الرسول (ص) قد نهى عنها ، رُوِيَ ذلك عن عليٍّ (ع) وغيرِه ، إلاّ أنّ هذا النّهيَ لم يبلغْ بعضَ الصّحابةِ فظلوا يقولون بالتّرخيص بها ، وفوق ذلك فإنّ هذا النّهيَ لم يكن نهياً مؤبّداً وانما كان نهياً مطلقاً .

هذه هي المرّةُ الأولى التي وقع فيها اباحةُ المتعةِ وتحريمُها فأُبيحت في صدر الاسلام حتّى خيبرٍ ، ثم حرّمت في خيبرٍ اما المرّةُ الثانيةُ فكانت عامَ أوطاس أو عامَ الفتحِ وهما عامٌ واحد ، فإنّ الرسول (ص) قد فتح مكّةَ وبعد الفتحِ غزا هوازنَ وكانت المعركةُ في وادي أوطاس بديارِ هوازن وهي المعروفة بغزوةِ حنينٍ ، وفي هذا العامِ رخّص (ص) في المتعةِ ثم نهى عنها في نفسِ العامِ .

فقد روى مسلمٌ عن سلمةَ بنِ الأكوعِ رضي اللهُ عنه قال : « رخّص رسولُ اللهِ (ص) عامَ أوطاس في المتعةِ ثلاثاً ثم نهى عنها » وأخرج أحمدُ ومسلمٌ عن سبرةَ الجهني أنه غزا مع النبي (ص) فتح مكة ، قال : فأقمنا بها خمسةَ عشَرَ فأذنَ لنا رسولُ الله (ص) في متعةِ النساءِ الى أن قال: فلم أخرجْ حتى حرّمها رسولُ الله (ص) وروايةٌ أخرى عن سبرةَ في حديثٍ صحيحٍ « إنّي كنت أذنت لكم في الاستمتاعِ من النساءِ وإنّ اللهَ قد حرّمَ ذلك الى يومِ القيامة » وكانت الاباحةُ هنا في عامِ أوطاس او عامِ الفتحِ ثابتةٌ بالسنّة ، وكان التحريمُ هنا بعد الاباحة كما في نصّ الحديث ثابتاً بالسنّة ، إلاّ أنّ التّحريمَ هنا كان تحريماً مؤبّداً فقد نصّ على أنّها

قد حُرّمت الى يوم القيامة . وهذه هي المرّةُ الثانيةُ التي وقع فيها اباحةُ المتعةِ وتحريمُها ؛ وفيما عدا هاتين الواقعتين لم يصحّ شيءٌ في أمرِ المتعة .

أما ما يُقالُ من أنه قد رُوِيَ نسخُ المتعةِ بعد الترخيص بها في ستّةِ مواطنَ هي : خيبرٌ ، وعمرةُ القضاء ، وعامُ الفتح ، وعامُ أوطاس ، وغزوة تبوك ، وحجّةُ الوداع ، فإنّه وهمٌ وخلطٌ بين الحوادث . اما روايـة اباحتِها ونسخِها في عمرةِ القضاءِ فان الحديثَ الواردَ فيها لا يصحُّ لكونه من مراسيل الحسن ومراسيل الحسن ضعيفةٌ لأنّه كان يأخذُ عن كل أحد ، وعلى فرضِ صحتهِ فانه يُحملُ على أنّهُ يوم خيبر أي عام خيبر ، لأن خيبراً وعمرةَ القضاءِ كانا في عامٍ واحدٍ ، فالرسولُ (ص) قد رجعَ من صلحِ الحديبيّةِ وأقامَ بالمدينةِ خمسةَ عشرَ يوماً ثم غزا خيبراً وبعد ذلك في نفسِ العامِ قام بعمرةِ القضاء ، فتكونُ واقعةٌ واحدةٌ . وأمّا روايةُ اباحتِها ونسخِها في عامِ الفتحِ وعامِ أوطاس فانهما عامٌ واحدٌ ، فبعد الفتحِ حصلت غزوةُ أوطاس أو غزوة حنين ، فتكون الرواياتُ المتعدّدةُ حتى التي ذكرت حنيناً رواياتٍ عن واقعةٍ واحدةٍ هي نسخُ المتعةِ وتحريمُها في عامِ الفتحِ وهو نفسه عامُ أوطاس أو غزوةُ حنين ، وأما غزوةُ تبوك فان الروايةَ لا تدلُّ على أنَّ رسول (ص) اباحها لهم وإنّما تدلُّ على أنه زجرهم عنها . فعن جابر قال : « خرجنا مع رسولِ الله (ص) إلى غزوةِ تبوك حتى اذا كنّا عند الثنيّةِ مما يلي الشامَ جاءتنا نسوةٌ تمتّعنا بهن يطفن برجالنا ، فسألنا رسول الله (ص) عنهن فأخبرناه ؛ فغضب وقام بيننا خطيباً فحمد اللهَ وأثنى عليه ونهى عن المتعةِ ، فتوادعنا يومئذ ولم نعدْ ولا نعودُ فيها ابداً » ، فهذا الحديث لا يدلُّ على الاباحةِ أو النّهي وانّما يدلُّ على الزّجرِ ؛ فإنّ الرسول (ص) رأى النّسوةَ عند هؤلاءِ الرجالِ ، سألهم عنهن

فأخبروه فغضبَ وزجرهم عن ذلك ، وهذا الحديث وإن كان استناده ضعيفاً لكن عند ابن حبان من حديث ابي هريرة ما يشهدُ له وأخرجه البيهقي .

واماّ حجةُ الوداعِ فإنّ الحديثَ وان كان صحيحاً من روايةِ أحمدَ وابي داود الا أنّه لم ينصّ على الاباحةِ وانما نصّ على النّهي فقط ، وبما أنّ النّهيَ كان قبلَ ذلك في عامِ الفتحِ وكان تحريماً مؤبّداً فإنّهُ يُحملُ على أنّه تأكيدٌ لذلك النّهي وليس واقعةً اخرى ، ولعله صلى الله عليه وآله وسلم أراد إعادةَ النّهيِ ليشيعَ وليسمعَهُ من لم يسمعْهُ قبلَ ذلك .

هذه خلاصةُ موضوعِ المتعةِ ، فان تحريمَها واباحتَها قد وقعت مرتين : كانت مباحةً في صدرِ الإسلامِ قبلَ خيبر ثم حُرِّمت في خيبر ولكن لم يكن التحريمُ تحريماً مؤبّداً ثم ابيحت في عامِ الفتحِ او عامِ اوطاس او غزوةِ حنينٍ ثم حُرِّمت في نفسِ العامِ تحريماً مؤبّداً الى يومِ القيامة . فالحكم الشّرعيُّ هو أنّ المتعةَ حرامٌ ، وأنّ تحريمَها جاءَ بالسنّةِ في الحديثِ الصحيحِ ، وأنّ هذا التحريمَ تحريمٌ مؤبّدٌ ، لأنّ الحديثَ الصحيحَ المصرّحَ بالتحريمِ المؤبّدِ لا يقبلُ التأويلَ وغيرُ قابلٍ للنّسخِ لنصّه على أنّ التحريمَ الى يومِ القيامةِ .

سياسة التعليم

الأساسُ الذي يقومُ عليهِ مَنهجُ التعليمِ في الإسلام يجبُ أن يكونَ مَبنيّاً على أساسِ العقيدةِ الإسلاميّةِ . والغايةُ منه تكوينُ الشخصيّةِ الإسلاميّةِ وتزويدها بالعلومِ والمعارفِ المتعلّقةِ بشؤونِ الحياةِ ، وعلى

الدولة أن تُوجبَ تعليم الثقافة الإسلاميّة في جميعِ مراحلِ التعليمِ . وأمّا الثقافةُ غيرُ الإسلاميّةِ فيدرس منها في مَرحلةِ الدراسةِ الثانويّةِ ما لا يتَناقَضْ معَ الإسلام .

وأمّا العِلْمُ فيُدْرَسُ حسبَ الحاجةِ . ولا يُقيّدْ بأيّةِ مرحلةٍ من مراحلِ التعليم .

وأمّا الفنونُ والصناعاتُ فتدخلُ في العِلْمِ . كالتجارةِ والملاحةِ والزراعةِ ، فتُؤخذُ دونَ قيدٍ أو شرطٍ ، وقد تدخلُ في الثقافةِ ، كالتصويرِ والنّحتِ والموسيقى . فلا تؤخذُ إذا تناقضتْ معَ وجهةِ نظرِ الإسلامِ .

وينبغي أن يكونَ برنامجُ التعليم واحداً ، ولا يُسمحُ بوجودِ برامجَ تختلفُ عن برامجِ الدولةِ . كما ينبغي أن تكونَ جميعُ المدارسِ للدّولةِ ، ولا يُسْمَح بوجودِ مدرسةٍ أجنبيةٍ أو طائفيّةٍ أو أهليّةٍ . والتعليمُ إجباريّ ومجانٌ للجميعِ في المرحلَتَيْنِ الابتدائيةِ والثانويّةِ . ويفسحُ مجالُ التعليمِ العالي مجاناً للجميعِ . والدولةُ تعملُ على مكافحةِ الأميّةِ وتثقيفِ مَنْ فاتتهم الثقافةُ في سنّ التعليم .

والدولة تعتبر التعليم كالتطبيب فكما أنها لا تسمح بالمتاجرة بالأرواح . فإنها أيضاً لا تسمح بالمتاجرة بالعقول ، أي بإيجاد مستشفيات خاصة ومدارس خاصة »

السّياسةُ الخارجيّةُ

أ ـ السياسة : هي رعايةُ شؤونِ الأمّةِ داخلياً وخارجياً .

ب ـ الغايةُ لا تبرّرُ الواسطةَ ، لأنّ الطريقةَ مِنْ جنسِ الفِكْرَةِ ، والوسيلةُ السياسيّةُ لا يجوزُ أن تُناقِضَ طريقةَ السياسةِ .

ج ـ الاسلامُ هو المحورُ الذي تدُورُ حَولَهُ السياسةُ الخارجيّةُ .

د ـ وعلى أساسه تبنى علاقَةُ الدّولةِ الإسلاميّةِ بجميعِ الدّول .

للدّولةِ أن تعقدَ معاهداتِ الهدْنَةِ والصّلح وحسن الجوار إلى أجل مُعَيّنٍ ، ولها أيضاً أن تَعْقِدَ المعاهداتِ التجاريّةَ ، ولا يجوزُ للدولةِ أنْ تعقدَ المعاهداتِ السياسيّةَ ، أوِ الأحلافَ العسكريّةَ .

هـ ـ كلّ دَوْلَةٍ غيرِ محاربةٍ تُعامَلَ حسَبَ الأوضاعِ التي تَقتضيها الدّعوَةُ الإسلاميّةُ .

و ـ يُسمَحُ لرعايا الدّولِ غيرِ المحاربَةِ بدخُولِ البلادِ الاسلاميّةِ إذا حَصَلَ الدّاخِلُ على إذنٍ بدخُولِهِ .

على أنْ تُحدّدَ مُدّةُ إقامتِهِ ، كما تُحدّدُ الأموالُ المَنْقولَةُ التي يُسمَحُ باقتنائها .

ز ـ تُعاملُ الدولةُ المحاربةُ على أساسِ حالةِ الحرْبِ لكافةِ التصرّفاتِ معَهَا .

• • •

كيفية حمل

الدَّعْوةُ الإِسْلامِيَّة

قال رسول الله

« يَحْمِلُ هذا الدِّينَ في كُلِّ قَرْنٍ عُدُولُهُ
يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ المُبْطِلِينَ
وتَحْرِيفَ الغَالِينَ وانْتِحَالَ الجَاهِلِينَ
كَمَا يَنْفِي الكِيرُ خَبَثَ الحَدِيدِ »

الخاتمة

تجاوز محاولات التوفيق

على حامل الدعوة الإسلامية أن يطلع على محاولات التوفيق بين الإسلام والأفكار والأحكام الغريبة عنه :

– إنَّ ميولَ مُعظمِ المسلمينَ قد جاوزَتْ محاولَةَ التوفيقِ بينَ الاسلامِ والأحكامِ والمُعالجاتِ الرأسماليّةِ . ووصلَتْ إلى حَدِّ الشّعورِ بعَجزِ الإسلامِ عن إيجادِ مُعالجاتٍ لمشاكلِ الحياةِ المُتجدِّدَةِ . والشّعورِ بضرُورةِ أخذِ الأحكامِ والمُعالجاتِ الرأسماليةِ ، كما هي دونَ حاجةٍ إلى التوفيقِ ، ولا يرى المُسلِمُ ضيراً في تركِ أحكامِ الإسلامِ وأخذِ غيرِها منَ الأحكامِ ليتمكّنَ منَ السّيرِ قُدُماً في مُعترَكِ الحياةِ معَ العالمِ المُتمدّنِ ، ويلحَقَ بقافلةِ الأممِ الرأسماليّةِ أوِ الشعوبِ التي تُطبّقُ الاشتراكيّةَ وتسيرُ نحو الشيوعيّة باعتبارها الشعوب الرّاقية في نَظَرِه . وأمّا البقيّةُ الباقيةُ منَ المُتمسّكينَ بالإسلامِ فلَديهم المَيْلُ نفسُهُ للأفكارِ الرأسماليّةِ ، ولكنّهُم لا يزالونَ يأملونَ بإمكانيّةِ التوفيقِ بينها وبينَ الإسلامِ . ولكنَّ هؤلاءِ الذينَ يحاولونَ التوفيقَ بينَ الإسلامِ وغيرِه لا أثرَ لهم في مُعترَكِ الحياةِ ، ولا وجودَ لهم في المجتمعِ ، أيْ في العلاقاتِ الدائرةِ فعلاً بينَ الناسِ .

ومن هنا كانَ إعطاءُ الأفكارِ الإسلاميّةِ والأحكامِ الشرعيّةِ لمُعالجةِ مشاكلِ الحياةِ ، لا يمرُّ بسهولةٍ ، بل يصطدمُ بعقُولٍ عقيمةٍ بائسةٍ مُجرّدةٍ مِنْ كلّ تفكيرٍ . ويصطَدِمُ بالمُيُولِ المُوزّعةِ بينَ الأفكارِ

الرأسماليّة أو الاشتراكيّة . كما يصطدمُ بواقعِ الحياةِ العَمَليّةِ التي يتحكّمُ فيها النّظامُ الرأسماليّ . فما لم يكن الفكرُ قوياً إلى درجةِ إحداثِ رجّةٍ في النّفوسِ والعقولِ . فإنّهُ عاجزٌ عن أن يهزّ النّاسَ ، بل لا يمكن أن يصلَ إلى حالةِ تلفتُ النّظرَ . لأنّ واجبَ هذا الفكرِ أن يحملَ العقولَ الخاملةَ السّطحيّةَ على التعمّقِ في التفكيرِ ، وأنْ يهزّ الميُولَ المُنحرفة والأذواقَ المريضةَ حتى يُوجدَ الميلَ الصادقَ للأفكارِ الإسلاميّةِ والأحكامِ الشرعيّةِ .

ومِنْ هنا كانَ لِزاماً على حاملِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ أنْ يتعرّضَ للاسسِ التي تقومُ عليها جميعُ المُعالجاتِ والأحكامِ المُخالِفةِ للاسلامِ وأن يُبيّنَ زَيْفَها بإظهارِ واقعِها وأن يعمَدَ إلى وقائعِ الحياةِ المُتجدّدةِ المُتعدّدةِ ، فيُبيّنَ علاجَ الإسلامِ لها باعتبارِهِ أحكاماً شرعيّةً مُستنبطةً منَ الكتابِ والسنّةِ أو ممّا أرشدَ إليه الكتابُ والسنّةُ من أدلّةٍ ؛ لا من حيثُ صلاحيّتُها للعصرِ أو عدَمُ صلاحيّتِها . ومن أعظمِ ما فُتِنَ به المُسلمونَ وأشدّ ما يُعانُونَهُ مِن بلاءٍ في واقعِ حياتِهم الأفكارُ المُتعلّقةُ بالحكمِ والاقتصادِ . فهي من أكثرِ الأفكارِ التي وَجَدَتْ ترحيباً لدى المُسلمينَ ، ومن أكثرِ الأفكارِ التي يحاولُ الغربُ تطبيقها عملياً ، ويسهرُ على تطبيقِها في دأبٍ متُواصلٍ . وإذا كانتِ الأمّةِ الإسلاميّةُ محكُومةً بنظامٍ ديمقراطيٍّ من حيثُ الشكلُ ، فإنها محكومةٌ بالنظامِ الاقتصاديِّ الرأسماليّ عمليّاً .

ولذلكَ كانت أفكارُ المسلمينَ عنِ الاقتصادِ من أكثرِ الأفكارِ المُؤثّرةِ في واقعِ الحياةِ الاقتصاديّةِ في العالمِ الاسلاميّ من حيثُ إنها ستَقْلبها رأساً على عقِبٍ ، وستكونُ من أكثرِ الأفكارِ التي يحاربها الاستعمارُ وعُملاؤهُ والمَفتُونونَ به منَ الظلاميين .

ولذلكَ لم يكنْ بُدّ من إعطاء صورةٍ واضحةٍ عنِ الاقتصادِ في النّظامِ الرأسماليّ والاشتراكيّ الشيوعيّ ، والاسسِ التي يقومُ عليها كلّ منهما حتى يلْمُسَ عُشاقُ هذين النظامين تناقُضهما معَ الاسلامِ .

ثم يرونَ الأفكارَ الإسلاميّةَ الاقتصاديّةَ ، وهي تُعالجُ مشاكِلَ الحياةِ الاقتصاديّةِ المُعالجَةَ الصحيحةَ ، وتجعلُها طرازاً خاصـاً منَ العَيشِ يتناقضُ معَ الحياةِ الرأسماليّةِ والاشتراكيّةِ الشيوعيّةِ في الأسـس والتفاصيـل .

الخوف «مظهرٌ من مظاهر غريزة حُبّ البقاء»

وعلى حامل الدعوة أن لا يخاف إلا من الله سبحانه وتعالى :

– الخوفُ مُشكلَةٌ منَ المُشكلاتِ الخطيرةِ التي تُكابدُهـا الشعوبُ المُتخلفةُ والأممُ الضعيفةُ .

وإذا سيطرَ الخوفُ على شخصٍ وشلّ ذاكرَتَهُ وقابليّةَ التمييز ، أفقدَه لذّةَ العَيشِ ، وأنبَلَ الصّفاتِ ، وأربَكَهُ ذهنياً حتى يفقُدَ القُدرَةَ في الحكم على الأشياء .

وأخطَرُ أنواعِ الخوفِ ، الخوفُ منَ الأوهامِ والأشباحِ . كما لو رأى شجرَةً فتوهّمَها حيواناً مُفترِساً ، وإذا رأى عمُوداً تخيّلَهُ شبَحاً فأسرَعَ في الهرَبِ منه . ولا يكونُ ذلكَ إلاّ عند ضعافِ العقولِ إمّا لأنّ نموّهم العقليّ لم يكتَمِلْ كالأطفالِ ، أوْ لعدَمِ معرفَةِ المعلوماتِ الكافيةِ للرّبْطِ بالواقع ، ويُعالجُ الخوْفُ لدى هؤلاء امّا بالتعمّـقِ في البحـثِ وتقريبِ الأشيـاء لإدراكهِم ، وإمّا بإعطائهم أفكاراً متّصلةً بما يخافونَ منه على أن يكونَ

لهذه الأفكارِ واقعٌ محسوسٌ لديهم . وبهذا العلاجِ يتخلّصون مَن سَيْطرَةِ الخوفِ إما بإزالته ، أو بتخفيفهِ تدريجيّاً إلى أنْ تَنْقَلعَ بقاياه ..

وهناكَ نوعٌ من الخوفِ شائعٌ ناتجٌ عن عدَمِ الموازنةِ بينَ ما ينتج من القيامِ بالعَمَلِ . وما ينتجُ من عدمِ القيامِ به . وكلاهمـا يُسبّبُ أذى ؛ فيُؤدّي الخطأُ في هذه الموازنَةِ إلى الخوْفِ من بسائط الأمورِ والوقوعِ في المخاطرِ . وذلك كالخوفِ من الحاكمِ الظالمِ ، في أنْ يُوقِعَ الأذى بالفَرْدِ الذي يُؤدّي بدَوْرِهِ إلى إيقاعِ الأذى بالأمّةِ ، وكخوفِ الجنديّ في ساحةِ القتالِ من الموتِ الذي يُؤدّي إلى إبادةِ الجيشِ كلّهِ ، وهو واحدٌ منه ؛ وكالخوف منَ السّجن في سبيلِ العقيدَةِ التي يحملها ، مما يُؤدّي إلى ضياعِ العقيدَةِ ، وهو أكثرُ ألماً من السجن .

وهذا الخوفُ خطِرٌ جداً على الأمّةِ يُؤدّي إلى المخاطرِ ، بل رُبما أدّى إلى الدّمار والهلاكِ .

لكنّ الخوْفَ نافعٌ ومفيدٌ في بعضِ الأحيانِ ، فالخوفُ من الأخطـارِ الحقيقيّةِ أمرٌ مُفيدٌ أحياناً ، وهو واجبٌ ، والاستهتـارُ به مُضِرّ ، ولا يجوزُ سواء كانتِ الأخطارُ على الفردِ نفسهِ أو على أمّتِـهِ ؛ فالخوْفُ في هذه الحالة هو الحارسُ والحامي .

ولذلكَ لم يَكُنْ بُدّ مِنْ شرح الأخطارِ المُحدِقَةِ بالأمّةِ حتى تحسِبَ حسابها وتعْمَلَ للدفاعِ عن نفسها وتقضيَ على الأخطارِ المذكورةِ .

والخوفُ من الله ومن عذابهِ أمْرٌ مُفيدٌ وواجبٌ وهو الحارسُ الأمينُ .

ولذلكَ كان هذا النوع من الخوف أرْوَعَ أنواعهِ في النفوسِ . إنه نافعٌ ومفيدٌ . ويجبُ أن يكونَ وأن يُعْمَلَ على تكوينهِ ، لأنّهُ هو الحارس الأمينُ ، وهو الذي يَضمَنُ سير الانسانِ على الصراطِ المستقيم .

وبناءً عليه ، فإنَّ الخوفَ جزءٌ من فِطْرَةِ الإنسانِ .

والمفاهيمُ هي التي تُثيرُهُ فيه ، أو تُبعِدُهُ عنهُ . وهو كما رأينا مِنْ أخطَرِ الأمورِ على الإنسانِ في نواحٍ ، كما أنّهُ من أكثرِها فائدةً في نواحٍ أخرى .

فلكي يتّقيَ الإنسانُ أخطارَهُ ويتمتّعَ بمنافِعِهِ يجبُ عليه أن يخضعَ للمفاهيم الصادقةِ وحدَها ، ألا وهي مفاهيمُ الإسلام .

وذلكَ بالنسبةِ لجميعِ مظاهرِ الغرائزِ التي فُطِرَ عليها الإنسانُ .

صدق المعاملة

وعلى حامل الدعوة أن يكون صادق المعاملة :

– العاطفةُ القويّةُ الصادقَةُ المُخلِصَةُ قادرةٌ على التأثيرِ ، بعد الانتهاء من جميعِ الوسائلِ المُمكنِ أنْ يكونَ منْ ورائها إصلاحٌ ؛ فعلى الإنسانِ أن يأخُذَ غيرَةَ الأبِ بالنسبةِ لولدِهِ فيراهُ أقوى على إصلاحهِ ، ويراه يستعملُ جميعَ الوسائلِ ، التي تؤدّي إلى نتيجةٍ يرغبها ، ويرضى عنها حتى إذا فرغَ منها ، وتملّكهُ اليأسُ ، وتركهُ وحاولَ نسيانَهُ ، مع العلم أن العاطفةَ تخفَ ، ولكنها سرعانَ ما تعودُ بقوّةٍ أكثرَ مما كانتْ عليه ، إذا رَجَعَ هذا الولدُ إلى صوابهِ واهتدى إلى طريقهِ ؛ فعلى حَمَلَةِ الدعوةِ الاسلاميّةِ أن يصبرُوا على عبادِ الله ومخلوقاتهِ ، ويستعملوا جميعَ الوسائلِ المُمْكِنَةِ ، على أن لا تخالفَ الشرعَ ولا تتعدّى حدودَ اللهِ ، وليعلموا أن هذهِ المخلوقاتِ عزيزةٌ على الله ولها شأنٌ يذكرُ إذا رجعتْ إلى هداها ، وأبصرتْ طريقها ، وثابتْ إلى بارئها ، وأدركت حقيقةَ وجُودِها ؛وعليهم

أن لا يروا شيئاً مستحيلاً ، وإذا حاولَ اليأسُ أن يتملكهُمْ فعليهمْ أنْ يُبعِدُوه بالصبرِ والتقوى والمُصابرةِ ، «واصبرُوا وصابِرُوا» .

إذ عندما يكونُ العمَلُ لله ، والقولُ صادراً عن أشياءَ تتعلّقُ بثوابِ الله أو عقابِهِ ، يُترَكُ حكمُ ذلك للهِ ، ولا يجوزُ لأيِّ عبدٍ أن يصدر أيَّ حكمٍ عليها ، لأنّها ليست من خصائِصِهِ ؛ فإذا حكمَ لا يكونُ حكمُهُ مقطوعاً به .

والأمة بالنسبةِ لأيّةِ حركةٍ تقفُ منها موقفينِ لا ثالث لهما :

١) موقِفُ اللامُبالاةِ : وهو يميتها .

٢) موقِفُ الاهتمامِ : كرهاً أو تأييداً ، وهو يحييها .

الصبر

وعلى حامل الدعوة أن يتحلّى بالصبر :

– على كلِّ مؤمنٍ بحركةٍ أن يقومَ بالأعمالِ التاليةِ :

١) أن يتّصلَ بالجمهورِ اتّصالاً وثيقاً .

٢) أن يُوضِحَ فِكْرَتَهُ ويشرَحَ الطريقَةَ التي تُوصلُ إلى تنفيذِ الفِكْرَةِ .

٣) أنْ يصبرَ على جميعِ التقلبّاتِ التي تَقَعُ عليهِ مِنْ جميعِ الجهات لأنَّ الله تعالى يقولُ : «وما يُلقاها إلاّ الذينَ صبرُوا وما يُلقاها إلاّ ذُو حَظٍ عَظيمٍ» ويقولُ : «فاصبرْ صبراً جميلاً» ويقولُ على لسانِ لُقْمانَ سلامُ الله عليهِ يُوصي ابنهُ : «يا بُنيَّ أقِمِ الصّلاةَ وأمُرْ بالمَعْرُوفِ واصبر

على ما أصابَكَ إنَّ ذلكَ مِنْ عَزْمِ الأمُورِ» . فإنَّ طاعَةَ اللهِ بإقامَةِ الصَّلاةِ وشرُوطِها ، وحَمْلِ الدَّعوَةِ الإسلاميَّةِ والصَّبرِ على مشاكلِ الحياةِ ، وما يَنْتَجُ عنها مِنْ متاعِبَ يُعْتَبرُ مِنْ عَزْمِ الأمُورِ . وأولو العَزْمِ الذينَ ذَكَرَهُمُ اللهُ سُبحانَهُ وتعالى هُمُ الأنبياءُ الخمسةُ : نُوحٌ وإبراهيمُ وموسى وعيسى ومحمَّد سلامُ اللهُ عليهم جميعاً فمَنْ أرادَ نْ يتشرَّفَ بهذا الشَّرَفِ العظيمِ فعليهِ أن يُطبِّقَ مفهومَ هذه الآيةِ الكريمةِ .

الجهاد

وعلى حامل الدعوة أن يكونَ دائماً مُستعداً للجهادِ في سبيلِ إعلاء كلمة اللهِ :

— الجهادُ بَذْلُ الوسعِ بساحَةِ القِتالِ في سبيلِ اللهِ لإعلاء كلمتِه مُباشرةً أو مُعاونةً بمالٍ أو رأيٍ أو تكثيرِ سوادٍ ، أو غيرِ ذلكَ . وهو خاصٌ بالقتالِ وما يتَّصلُ به مُباشرةً ، كخُطْبَةٍ في الجيشِ لتَحْميسه عندَ المعركةِ ، أو كتابةٍ للقِتالِ . والجهادُ فَرْضٌ على جميعِ المسلمينَ بنصِّ القرآنِ والحديثِ قال تعالى : «وقاتِلُوهُمْ حتى لا تكونَ فِتْنَةٌ ويكونَ الدِّينُ كلُّهُ للهِ» وقال : «يا أيها الذين آمَنُوا قاتِلوا الذينَ يلُونكم مِنَ الكفَّارِ ولْيَجِدُوا فيكم غِلْظَةً . واعْلَموا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ» وقال رسول الله (ص) : «الجهادُ ماضٍ إلى يَومِ القيامةِ» . وفي حديثِ الحسنِ سلامُ اللهُ عليه قال : «غُدْوَةٌ أوْ رَوْحَةٌ في سبيلِ اللهِ خيرٌ مِنَ الدُّنيا وما فيها» . والجهادُ فَرضُ كِفايةٍ ابتداءً ، وفرضُ عَينٍ إنْ هَجَمَ العدوّ . ومعنى كونهِ فَرْض كفايَة ابْتداء أن نبدأ بقتالِ العَدُوّ وإنْ

لم يَبدَأنا وإنْ لم يقُم بالقتال ابتداءً أحدٌ في زمنٍ ما أثم جميعُ المسلمينَ بتركه ، ولا تَسقُطُ فريضتهُ عن أهلِ إيران وباكستان بقيام أهل سوريّا والأردن به مثلاً ، بل يُفرَضُ على الأقربِ فالأقربِ منَ العدُوّ إلى أنْ تَقَعَ الكفايةُ بمن قاموا بالقتالِ بالفعلِ . فلو لم تَقَعِ الكفايةُ إلاّ بكلِ المُسلمينَ لصار الجهادُ فَرضَ عينٍ على كلّ مُسلمٍ . وذلك كإقامةِ دولة تحكمُ بما أنزلَ الله على المسلمينَ ، فإنّ قيامَها فَرْضٌ عليهم جميعاً فإن أقامها البَعضُ سَقَطَتْ فريضتُها ، وإنْ لم يُقِمها المسلمونَ ، ظلّتْ فريضتُها عليهم جميعاً حتى تحصُلَ الكفايةُ بإقامَتِها بالفعلِ . وكذلك الجهادُ إنْ بقي العدُوّ في الساحةِ ظلّ فَرْضاً على المسلمينَ حتى يُدفَعَ العدوّ .

ومن هنا جاء الخطأ في تعريفِ الفُقهاء لفرضِ الكفايةِ بأنّهُ إذا قامَ به البَعْضُ سَقَطَ عن الباقين ، لأنّ هذا التعريفَ يقضي بأنّهُ إذا قامَ أهلُ عدَنِ بالجهادِ ضدّ بريطانيا بالفعلِ سَقَطَ عن باقي المسلمينَ ، ويقضي بأنّهُ إذا قامَ أهلُ فلسطينَ بالجهادِ ضدّ إسرائيلَ بالفعلِ سَقَطَ عن باقي المسلمينَ . لأنّهُ حسبَ تعريفهم ، قام البعضُ بالفَرضِ ، وهو الجهادُ ، فيَسْقُطُ عن الباقينَ وهذا خطأ بلا خلاف بين المسلمينَ منذ عهدِ الرّسولِ (ص) إلى اليوم ، ويُناقِضُ نصّ القرآنِ القطعيّ في فرضهِ الجهادِ حتى يخضعَ العدُوّ .

الهدف

وعلى حامل الدعوة أن يتصوّرَ دائماً الهدف الذي يسعى إليه :

– علينا أن نغسلَ هذا الثوبَ الإسلاميّ الذي وسّختهُ العصبيةُ ، ولطختهُ الأهواءُ الشخصيّةُ ، وسدلت عليه الثقافةُ الأجنبيةُ ستاراً من الظلام . علينا أن نُكرّسَ حياتنا لغايةٍ نبيلةٍ ، تأخذ بيد البشرية جمعاء . يجبُ أن

نعيشَ لهدفٍ مُعيّنٍ . وهلْ يُوجَدُ حالياً لدى الأمّةِ الاسلاميّةِ هدفٌ سامٍ تسعى لتحقيقهِ ؟

إنّ الأمّةَ التي تعيشُ على هامشِ الحياةِ يؤولُ أمرها إلى الخنوعِ والذلّ وستصيرُ إلى التمزيقِ والتشتيتِ .

وبلوغُ الهدف لا يكونُ إلا اذا سلكنا سبيلَ الطريقةِ العمليّةِ القائمةِ على أرْبعةِ أُمورٍ :

١ ـ تصوّرُ الهدف .

٢ ـ الطريقةُ الموصلةُ اليه .

٣ ـ معرفةُ العوائقِ التي تقفُ بيننا وبين الهدف .

٤ ـ معرفةُ ما يُبنى وما يُهْدَمُ ، حتى نبني ما يجبُ بناؤهُ ، ونهدمَ ما يجبُ هدمهُ .

الارتقاء المستمر

وعلى حامل الدعوة أن يسعى للأحسن بتصحيح مفاهيمه :

ـ الحيويّةُ في الحياةِ هي التي تدْفعُ الانسانَ دائماً إلى الأمام . ومهما صار الانسانُ المفكّرُ مكتفياً من كلّ شيء ، ومهما اعتقدَ الناسُ بأنه الشخص المثالي ، فإن شعورَهُ الصادقَ يدفعهُ للايمان بأن الكمال لا حدّ له . والانسانُ يتميّزُ بعقلهِ ، وسلوكه هو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضهِ .

السلوك

إن الانسان إذا سلك طريقاً قويمةً معيّنةً، وربطَ نفسهُ إلى عجلةِ العربةِ السائرةِ على هذه الطريقِ وأعلنَ عن نفسه أنه لا يحيدُ قيدَ أنملةٍ عنها ، ثم سوّلت له نفسهُ الابتعادَ عن الطريقِ التي يسيرُ عليها ، أو فاجأه مرضٌ أو انتابهُ مللٌ أو قصّرَ ولو قليلاً ، وُجّهَ له اللومُ والانتقاد ممن يعرفه ، ولو كان من الذينَ لا يسيرونَ على نفسِ الطريقِ ، أو كانَ أقلَّ منهُ سرعةً في السيرِ عليها : عندئذٍ يكونُ الانسانُ إذاً مربوطاً بالحبل الذي ربَطَ نفسهُ به ، ويصعبُ عليهِ الافلاتُ ، حتى أمامَ مؤيديه ومخالفيه .

والسلوكُ الانسانيّ مربوطٌ بالمفهومِ الانسانيّ ، فعندما تجدُ شخصاً يغيّر سلوكهُ ، ويصرّ على هذا التغيير ، فكُنْ على يقينٍ من أنّ مفهومَهُ قد تغيّر ، وصدَقَ اللهُ العظيمُ حيثُ يقولُ : «إنّ الله لا يغيّرُ ما بقَومٍ حتى يُغيّرُوا ما بِأنفُسِهِمْ » .

التوفيق والتوكل

وعلى حامل الدعوة أن يتوكل على الله وأن يكون معتقداً أن التوفيق بيدِ الله :

— التوفيقُ لا يكونُ توفيقاً إلاّ إذا احتوى حالتينِ :

١) الحالةُ الأولى أن يملكَ الانسانُ أسباباً يثقُ بها أولاً : ويثِقُ أنّه قادرٌ على أدائها .

٢) أن يُسهّلَ لهُ هذا الاداء من الله تعالى ، وأما صحةُ التوكّلِ على الله فهي ربطُ الأسبابِ بالمسبباتِ ، وتركُ النتيجةِ إلى الله سبحانه وتعالى .

الفرق بين القيادة الفكرية والقيادة العسكرية

وعلى حامل الدعوة أن يفرق بين القيادة الفكرية والقيادة العسكرية :

ـ الفارقُ كبيرٌ بين القيادةِ العسكريّةِ والقيادةِ الفكريّةِ ؛ فالقيادة العسكريّةُ تحتاجُ إلى الحزمِ والقسوةِ من القائدِ ، ولا يجوزُ أن يشعرَ الجنديّ بأيّ تسامحٍ على تخاذلٍ . وهكذا نزلت الآيات البيّناتُ تعنّفُ الذين يفرّونَ من وجهِ العدوّ ، وتتوعّدهُم بعذابٍ شديدٍ يومَ القيامةِ .

باستطاعةِ كلّ فردٍ أن يكونَ جندياً .

أمّا القيادةُ الفكريّةُ فإنّها تقضي العفوَ من القائمينَ عليها ، ومن هنا ترى أن الآياتِ البيّناتِ تتحدّثُ عن الناحيةِ الفكريّةِ ، فلا ترى في سياقها ونصّها ودلالتها ومفهومها سوى طولِ الأناةِ والصبرِ عليهم والرحمةِ والرأفةِ بهم والاستغفارِ عن ذنوبهم ؛ وهذا يعودُ لسببٍ وجيهٍ جداً ، لأنه لا يستطيع أن يكون كلُّ فردٍ نبياً ، وهذا من عملِ الأنبياء .

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ ولو كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لانْفَضّوا مِنْ حَوْلِكَ فاعْفُ عنهم واسْتَغْفِرْ لهم وشاوِرْهُمْ في الأمْرِ»

الأسلوب وأهميته

وعلى حامل الدعوة أن يهتم بالأسلوب اهتماماً كبيراً :

– يجبُ أن نُعيرَ الأسلوبَ التفاتاً كبيراً ؛ فننظُرَ إليه نظرةً صحيحةً ، وندرسهُ دراسةً عميقةً مستنيرةً ؛ فالأسلوبُ ليس شيئاً رخيصاً ولا شيئاً مُمْتَهناً ، بل يجبُ على حاملِ الدّعوةِ أن يُتقِنَ الاسلوبَ كُلَّ الإتقان فبه تُنْشرُ الدعوةُ ، وتُوضَّحُ الطريقةُ ، وبحسنِ استخدامه تقاد الأمّة ، وبنجاحِ تنفيذه تُبلغُ الغايةُ المقصودةُ . كُلّ شيء ، إذاً ، نُنْشِئُهُ نحنُ ، هو أسلوبٌ ، لا فكرة ولا طريقة ، فالفكرةُ والطريقةُ ليستا من صُنعِنا ولا اجتهادِنا ؛ بل هما من القرآن الكريم والسنّة النبويّة .

مقياس الأعمال

وأن يكون مقياس أعماله الحلال والحرام :

– يسيرُ كثيرٌ منَ الناسِ في الحياةِ على غيرِ هُدًى ؛ فيقومونَ بأعمالهم على غير مقياس ؛ ولذلك تراهم يقومونَ بأعمالٍ قبيحةٍ يظنّونها حسنةً ويمتنعونَ عنِ القيامِ بأعمالٍ يظنّونها قبيحةً : فالمرأة المسلمةُ التي تمشي في شوارعِ المدُنِ الإسلاميّة الكبرى كبيروتَ وبغدادَ ودمشقَ والقاهرةِ واستنبولَ وطهرانَ وغيرها ، تكشفُ ساقيها وتُبرزُ محاسِنَها ومفاتِنَها ، وتظنّ أنها تقومُ بفعلٍ جميلٍ . والرجلُ الوَرِعُ الملازمُ للمساجدِ يمتنعُ عن الخوضِ في تصرّفاتِ الحكّامِ الفاسدةِ ، لأنها من السياسةِ ، ويظنّ أنّ الخوضَ في السياسةِ فعلٌ قبيحٌ . وهذه المرأةُ وهذا الرجلُ

وقعا في الاثم . فكَشَفَتْ هي عورتَها ، ولم يهتمّ هو بأمرِ المسلمينَ لأنهما لم يتخذا لنفسيهما مقياساً يقيسانِ به أفعالهما . ولو فعلا لما تناقضا هـذا التناقضَ في تصرفاتهما معَ المبدإ الذي يعلنانِ بصراحةٍ أنهما يعتنقانه . لذلكَ كانَ المقياسُ ضرورياً حتى يعرفَ حقيقةَ العملِ قبلَ أن يُقدِمَ عليه . والإسلامُ جعَلَ مقياساً للاشياء يُعرَفُ به الحُسْنُ منَ القُبحِ أو الخيرُ من الشر . وهذا المقياسُ هو الشرعُ وحدهُ .

فما حسّنَهُ الشرعُ منَ الأفعالِ هو الحَسَنُ أي الخير وما قبّحهُ هو القبيحُ أي الشر . وهذا المقياسُ دائميّ . فلا يُصبحُ الحسنُ قُبحاً ولايتحولُ القبحُ إلى حُسنٍ . بل ما قالَ عنهُ الشرعُ حسناً يبقى حسناً ، وما قال عنه قَبيحاً يبقى قبيحاً ، وبذلك يكونُ الإنسانُ سائراً في طريقٍ مُستقيمٍ ، وعلى هُدًى مِن أمره ، فيُدركُ الأمورَ على حقيقتِها . بخلافِ ما لو لم يجعلِ الشرعَ مقياساً للحُسنِ والقُبحِ ، وتركَ الأمرَ للعقلِ وحدَهُ . فإنهُ يسيرُ مُتخبطاً لأن الشيء يُصبحُ حسناً في حال ، وقبيحاً في حال آخر . فيُصبحُ الحكمُ على الأشياء في مهبّ الريحِ ، ويصبحُ الحسنُ والقُبحُ نسبيّاً لا حقيقياً ، وعندئذ يَقعُ في ورطةِ القيامِ بالفعلِ القَبيحِ ، وهو يظنّهُ حَسناً ، ويمتنعُ عنِ الفعلِ الحَسنِ ، وهو يظنّهُ قبيحاً .

الإنسان يملك قوىً عديدةً مؤثرة دافعة للعمل

وأن يجعل القوى الدافعة إلى العمل قوًى روحية :

– يملكُ الإنسانُ قوًى ماديّةً تتمثّلُ في جسمهِ وفي الوسائلِ التي يستعملها لاشباع شهواتهِ وهي أضعفُ القوى تأثيراً .

ويملك قوى معنويّة تتمثّلُ في الصفاتِ المعنويّةِ التي يهدفُ إلى الاتصاف بها وهي أكثرُ تأثيراً من القوى الماديّة .

ويملكُ قُوى روحيّة تتمثّلُ في إدراكه لصلته بالله سبحانهُ وتعالى ، وهذه القوى الروحيّةُ أقواها تأثيراً وأشدّها فعاليّةً .

وقد حرص الاسلامُ على جعل القوى الدافعة للمسلم قوى روحيةً ، حتى ولو كانت مظاهرُها ماديّة أو معنويّة . وحتّمَ عليه أن يقومَ بأعمالهِ كلّها ، صغيرِها وكبيرِها ، بحسبِ أوامرِ الله ونواهيهِ . وطلب منه أن يصبرَ ويُصابِرَ إزاء المِحَنِ والشدائدِ حتى لا يأبه لأي مصيبةٍ إذا كانت في سبيل الله ، ولا يفرحَ بنعمةٍ ، إن لم يكنْ فيها نصيب لله .

الوعي السّياسي

وأن يكون واعياً سياسياً :

— حديثٌ شريفٌ « مَنْ أصبَحَ ولمْ يهتمَ بأمْرِ المُسلمينَ فليسَ منهم » والاهتمامُ هو التدبّرُ لرعايةِ الشؤونِ ، ورعاية الشؤون هي السياسة ،والوعي هو الأدراك المركز ، والوعي السياسيّ هو النظرةُ إلى العالمِ من زاويةٍ خاصةٍ . لأنّ النظرةَ ، إن لم تكُنْ منَ الزّاويةِ المذكورةِ ، كانتْ سطحيّةً لا وعياً سياسياً . أما النظرة إلى المجال المحليّ وحدَهُ فتفاهةٌ لا غير . ووعيُ الأوضاعِ السياسيّةِ أو الموقفِ الدّوليّ أو الحوادثِ السياسيّةِ غيرُ الوَعيِ السياسيّ ، لأنّ وعيَ الأوضاعِ السياسيّةِ ، أو الموقف الدّوليّ أو الحوادثِ السياسيّةِ هو تدبّرُها . أما الوعيُ السياسيّ ، فهو تدبّرُ الانسانِ لرعايةِ شؤونهِ على أساس مركز ، وهو يقومُ على أمرين اثنينِ :

أولاً — أن تكونَ النظرة إلى العالمِ كلّه .

ثانياً — أن تنطلقَ هذه النظرَةُ من زاويةٍ خاصةٍ محدّدَةٍ .

المقصودُ بالنّظرَةِ إلى العالمِ يتركّزُ في النّظرَةِ إلى الانسانِ الذي يعيش في العالمِ ، والمقصودُ بالنظرةِ من زاويةٍ خاصةٍ يتركّزُ في مفهومه للحياة القائمة على فلسفة خاصّةٍ محدودَةٍ مهما كانت هذه الفلسفةُ ، مبدأً مُعيّناً أو فكْرَةً مُعَيّنَةً .

لكنَّ الفلسفةَ الخاصّةَ ، إنْ كانت مبدأ جعلتِ الوَعيَ السياسيَّ ثابتاً آخذاً طريقه في مسيرِ غاياته كلها نحو غايةٍ واحدةٍ لا يتحوّلُ عنها ، ويكسبُ العراقةَ والتركيزَ في نفسِ الأمّةِ لا في نفوسِ الأفرادِ فحسب . والوعيُ السياسيّ يحتّمُ طبيعياً خوْضَ النّضالِ في سبيلِ تكوينِ مفهومٍ مُعيّنٍ عن الحياةِ لدى الإنسانِ ، من حيثُ هو إنسانٌ في كلّ مكانٍ ، وتكوينُ هذا المفهومِ هو المسؤوليّةُ الأولى التي ألقيت على الوعي ، ولا تنالُ الراحــةُ إلا ببذْلِ المشقّةِ في أدائها . والواعي سياسيّاً يتحتّمُ عليه أن يخوضَ النضالَ ضدّ جميعِ الاتجاهاتِ التي تناقضُ اتجاهَهُ وضدّ جميع المفاهيم التي تُناقضُ مفاهيمهُ إذا أرادَ غرْسَ اتجاهاتهِ ، ولا ينفَصِلُ أحَدُهما عن الآخــر في النضالِ قيدَ شعْرَةٍ .

والوَعْيُ السياسيّ لا يعني الاحاطة بما في العالم ، وإنما يعني أن تكونَ النظرَة إلى العالمِ من زاوية خاصة ، مهما كانت معرفتُهُ بهذه الزاويةِ قليلةً أو كثيرةً ؛ فمُجرّدُ تكوينِ النّظرَةِ إلى العالمِ النّابِعَةِ من زاويةٍ خاصة يدلّ عــلى وجودِ الوعي السياسي ؛ وإن كان يتفاوتُ هذا الوعيُ قُوّةً وضعْفاً بتفاوت المعارفِ للعالمِ وللزاويةِ .

بناء على ذلك فالوعيُ السياسيّ لا يخصّ السياسيينَ والمفكّرين ، وإنما هو

عامّ وممكنٌ أن يكونَ حتى لدى العامة والأميينَ كما يمكن إيجادُهُ لدى العُلماء والمُتعلّمينَ . والوعيُ السياسيّ حاجةٌ مُلحّةٌ لا غنى عن تأمينها لدى الأمّةِ الاسلاميّةِ وبدونِ هذا الوعْي لا يمكـنُ إدراكُ قيمةِ الإسلامِ في حياةِ الأفرادِ والمجتمعِ ، ولا يمكنُ ضمانُ سيرِ الأمّةِ معَ الذينَ يُكافحونَ الاستعمارَ سيراً دائماً في جميعِ الظّرُوفِ ، في الانتصارِ والهزيمةِ على السواء .

وبدُونه تتعطّلُ فضائلُ الاسلامِ وتزدادُ حالةُ الأمّةِ سوءاً وتنقطعُ أسبابُ الرقيّ عنها ، وتُهْدَرُ كلّ الجهودِ التي تُبْذَلُ في انهاضها .فوجودُ الوعي السياسيّ مسألةٌ في مُنتهى الضرورةَ للأمّةِ الاسلاميّةِ وهي ، دونَ مبالغةٍ ، مسألةُ حياةٍ أو موْتٍ ويظهَرُ في الأمّةَ إذا نظرتَ إلى العالمِ من زاويةِ الاسلامِ . ولكن لا يظهرُ هذا الوعيُ لدى الفردِ إلاّ إذا نما وتفتّح .

ومن هنا كان على الواعي سياسياً أن لا يحصرَ ذهنه في القضايا الهامة وما يقعُ فيها من أعمالٍ سياسيةٍ ، بل يجبُ أن يجعلَ نظرتَه نظرةً واسعةً بحيث تتناولُ كلّ عملٍ سياسيٍّ يحصلُ من أي دولةٍ كبرى .

ومما يجبُ هنا النظر إليه ان السياسيّ حين ينظرُ في الأعمالِ السياسيةِ يجبُ أن يبعدَها عن التجريد والشمولِ وأن يربطَ كلّ عملٍ بالظروفِ المحيطةِ به والملابساتِ التي تكتنفه ، فلا يصحُّ أن يأخذَ العمل مجرداً من ظروفه وملابساته ، ولا يصحُ ان يعممَ الموضوعَ تعميماً شاملاً ، ولا يصح ان يقيسَ على العملِ الواحدِ أي اعمال أخرى، ولا أن يرتب الأعمال ترتيباً منطقياً فيصلَ إلى نتائج منطقية ، بل يجبُ أن يتجنبَ ذلك ويبتعدَ عنه . فلا يوجد أخطر على الفهم السياسي من المنطقِ والقياس ، لأنّ أعمالَ الحياة متباينة ومختلفة ولا يشبهُ بعضها بعضاً ، بل كل عمل لهُ ظروفهُ وله

ملابساته . ولذلك عليه ان يربط العمل بالمعلومات السياسية المتعلقة بـه . وأن يأخذه وسط ظروفه وملابساته ، وحينئذ يفهمُه فهماً أقرب إلى الصواب .

والواعي سياسياً يحذَرُ دائماً أن يكونَ ذهنُهُ فريسةَ الدعاياتِ والإعلاناتِ ويتحامى أن يضيعَ عن الوقائعِ أو يضلَّ في تحرّي الحقيقة عن الغايةِ التي يعملُ لها . والميزَةُ التي يتمتّعُ بها الواعي سياسياً هي الحذَرُ في تلقّي الأنباء والآراء من أن يعلّقَ بها شيءٌ مهما بلغت تفاهتُهُ .

ويحذَرُ الواعي سياسياً من تسلّطِ ميوله على الآراء والأنباء ؛ فرغباتُ النّفسِ لشيء ذاتيّ أو جزئيّ أو مبدئيّ قد يُفسّرُ الرأي والنبأ ، أو قد يُضفي عليه ما يجعلُهُ يُخيّلُ إلى الرأي أنّهُ صدقٌ ، وهو كذبٌ ، أو يخيّلُ إليه أنّهُ كذبٌ وهو صدْقٌ ، ولذلك لا بدّ من أن يتبيّنَ القولَ الـذي يُقالُ والعملَ الذي يُعْمَلُ . ولا يكفي أن يُدْرِكَ ذلك . بل إن الواعي سياسياً هو الذي يُدرِكُ الأشياءَ ويُعلنُها للناسِ ويضعها على بساطِ البحث والمُناقشة حتى يَعْمَلَ على إيجادِ الوعي عند الأمّةِ في مجموعها . حتى لا تُؤخَذَ بعدُ بالألفاظِ والأسماء والألقابِ ، وتتعوّدَ غربلةَ الأنبـاء والآراء وتصفيتها ، ولا يصحّ اعتبارُ المرء واعياً سياسياً إذا كانَ يقولُ شيئاً ويعملُ بخلافه ، أو يرى رأياً ولا يجهَدُ في تطبيقه . إنّ إيمـانَ الواعي بمبـدإ أو فكرَةٍ وعياً سياسياً يتمثّلُ في أفعالهِ لا في خطاباتهِ وكتاباتـه ولا في أحاديثه ومناقشاته . فإذا لم تتجدّد أفكارُهُ في أعمالٍ وآثارٍ . حقّ لغيرِه أن يشُكَّ في وعيهِ أو في صحّةِ وعيهِ على الأقلَّ . فالواعونَ : أفراداً كانوا أو جماعات ، لا يتأكّدُ وعيهم إلا بالعملِ ، ولا يظهرُ صدقُهم إلاّ بالإقدامِ والتضحيةِ .

وهذه العلامةُ الفارقةُ للوعي السياسيّ الصحيح .

بناءً على ذلك لا بُدَّ أن يُنفَقَ من الجَهد أقصى حدٍّ في تكوين الوعي السياسيّ لدى الأمة ، وبقدر ما يُنفق من جهد في إيجاد المفاهيم الاسلاميّة وإذكاء المشاعر الاسلاميّة ، يرتفعُ الوعيُ ويقوى . فإيجاد الشعور بحاجة العالم إلى الاسلام يجبُ أن ينبثقَ عن الشعور بحاجة الأمّة إلى الاسلام . أي يجبُ أن يُنفقَ الجهدُ لأن تنظُرَ الأمّة إلى العالم من زاوية الاسلام حتى تتركّز هذه النظرةُ ولو إجمالاً في جمهرة الناس ، وأن يُلاحظَ هذا الأساسُ عند بذل الجهد ليُفهَمَ الاسلامُ وتثار أشواقُ الناس إليه ما دامتْ تعاليمُهُ فطريّةً .

حَمْلُ الدّعوة الاسلاميّة فرضٌ على المسلمين

لم يتخلّف المسلمونَ عن ركب العالم نتيجةً لتمسّكهم بدينهم ، وإنما بدأ تخلّفُهم يومَ تركوا هذا التمسّكَ ، وتساهلوا فيه ، وسمحوا للحضارةِ الأجنبيّة أن تدخُلَ ديارَهُم ، وتحتلَّ أذهانهم وتستهوي أبناءهم ، يومَ تخلّوا عن القيادة الفكريّة في الاسلام ، حينَ تقاعَسوا عن دعوته وأساؤوا تطبيقَ أحكامه ، فلا بُدّ أن يستأنفوا الحياةَ الإسلاميةَ حتى يُتاحَ لهم النهوضُ ، ولن يستأنفُوا هذه الحياةَ إلاّ إذا حمَلوا الدّعوةَ الاسلاميّةَ بحمل قيادة الاسلام الفكريّة .

ويجبُ أن تُحمَلَ الدّعوةُ الإسلاميّةُ اليومَ ، كما حُمِلَتْ من قبلُ ، ويُسارَ بها اقتداءً برسول الله (ص) دونَ أن يُحادَ عن ذلكَ قيدَ شعرة في كليّاتِ الدّعوة وجزئيّاتها ، ودونَ أن يحسبَ لاختلاف العُصور

أيّ حساب . لأنّ الذي اختلفَ هو الوسائلُ والاشكالُ . وأمّا الجوهرُ والمعنى فلم يختلفْ أبداً ، ولن يختلفَ مهما تعاقبَت العُصُورُ واختلفَت الشعوبُ والأقطارُ ؛ ولذلكَ فإنّ حَمْلَ الدّعوةِ الاسلاميّةِ يقتضي الصراحةَ بالحقّ والجرأةَ على الباطلِ ، والقوةَ بالإيمانِ ، والفكرَ المُستنيرَ . ومجابهةَ الأفكارِ الفاسدة لبيانِ زَيفها ، ويقتضي حَمْلُ الدّعوَةِ الاسلاميّةِ ، أن تكونَ السيادَةُ المُطلَقةُ للمبدإ الاسلاميّ ، بغضّ النّظَرِ عمّا إذا وافقَ جمهورَ الشّعبِ أم خالفهم ، وتمشى مع عاداتِ الناسِ أم ناقضها ، وقَبِلَ بهِ الناسُ أم رفضوهُ وقاوموهُ ؛ فحاملُ الدّعوةِ لا يتملّقُ الشّعبَ ، ولا يُداهنُهُ ولا يُداجِي من بيدِهم الأمورُ ولا يجاملُهم . والدّعوةُ الاسلاميّةُ تقضي أنْ يكونَ كلّ عَمَلٍ من أعمالها قائماً على غايةٍ مُعيّنة . فحاملُ الدّعوةِ لا يرضى بالفكرِ دونَ العَمَلِ ، ويعتبرُهُ فلْسَفَةً خياليّةً مخدّرةً ، ولا يرضى بالفكرِ والعَمَلِ بغيرِ غايةٍ ، ويعتبرُ ذلكَ حركةً لَوْلَبيّةً تنتهي بالجمُودِ واليأس .

فالرّسولُ (ص) حَمَلَ القيادةَ الفكريّةَ في مكّةَ ، فلمّا وجَدَ أنّ أبناء مكّةَ لا يحقّقونَ الغايةَ ، هيّأ أبناء المدينة لذلكَ ، ثم أوجَدَ الدّولةَ ، وطبّقَ الاسلامَ ، وحَمَلَ رسالتَهُ ، وهيّأ الأمّةَ لتحملَهُ من بعْدِهِ ، وتسيرَ في الطريقِ التي رسمها لها .

ولا بُدّ أنْ يظهَرَ في الدّعوَةِ إلى الاسلامِ تصحيحُ العقائدِ ، وتقوية الصّلَةِ باللهِ ، وأنْ يُبيّنَ للنّاسِ حَلّ مشاكلهم حتى تكونَ هذه الدعوَةُ حيّةً في جميعِ ميادينِ الحياةِ ، لأنّ سرّ نجاحِ الدّعوةِ الاسلاميّة قائمٌ على أنها دعوةٌ حيّةٌ ، تُعالجُ مشاكلَ الإنسانَ كلّهِ ، كإنسانٍ وتحدثُ فيهِ الانقلابَ الشاملَ .

ولا يتأتى لحمَلَةِ هذة الدعوةِ أن يضطلعوا بالمسؤوليةِ ويقوموا بالتبعاتِ ،

إلاّ إذا غرسوا في نفوسهم النّزوعَ إلى الكمالِ ، وكانوا ينقّبونَ دائماً عنِ الحقيقةِ ، ويقلّبونَ كلَّ ما عرفوهُ حتى ينقّوا منهُ كلَّ ما يعلقُ بهِ منْ شيءٍ غريبٍ عنهُ ، ويُبعدُوا عنهُ كلَّ ما يمكنُ أنْ يلْصَقَ بهِ منْ عَيْبٍ حتى تظلَّ الأفكارُ التي يحملونها نقيّةً صافيةً . وصفاءُ الأفكارِ ونقاؤها هو الضمانُ الوحيدُ للنجاحِ ولاستمرارِهِ . وعلى حَمَلَةِ هذهِ الدعوةِ أنْ يؤدّوا واجبَها كواجبٍ كلّفَهُمْ بهِ اللهُ ، وأنهم مسؤولونَ أمامَهُ إذا لم يقوموا بهِ ، واللهُ سبحانهُ وتعالى يحمّلهُمْ هذه المسؤوليّةَ بقولهِ تعالى : «وإنّهُ لذكرٌ لكَ ولقومِكَ ولَسوْفَ تُسألونَ» . ومنْ بعضِ كلامِ لعليّ أميرِ المؤمنين سلامُ اللهِ عليهِ : «ومَنْ يبلغ عنِ اللهِ بعدَ رسُلِ السّمَاءِ إلا البشر» ؟

هكذا تُحْمَلُ الدعوةُ الإسلاميّةُ كي تحقّقَ نهضةً فكريّةً صحيحةً ، لكي تَنهضَ بالعالمِ كلّهِ ، ولكي تخلّصهُ مما هو فيه ؛ لأنّهُ يسيرُ إلى الانتحار وتتراكمُ عليه المشاكلُ فيقِفُ إزاءَها مشدوهاً متحيّراً مرتبكاً ، لا يعرفُ كيف يبدأ لكي يعرف كيف ينتهي .

ولذلكَ تراهُ إما أن ينتظر الزمنَ ليحلّها ، وإمّا أن يُرَقّعَ وهو غيرُ مقتنع بصلاحيّةِ هذا الحلّ وصوابيته .

وتتلخّصُ كيفيّةُ حملِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ بعشرِ نقاطٍ :

١ ـ الإسلامُ هوَ الصحيحُ فقط .

٢ ـ أن يحملَ الإسلامُ قيادةً فكريةً .

٣ ـ السيادةُ للمبدإ الإسلاميّ .

٤ ـ التحدّي للأفكارِ الدخيلةِ الفاسدةِ .

٥ ـ لا هوادةَ ولا تساهلَ «في الأمورِ التي تناقضُ الإسلام» .

٦ ــ القاعدةُ العمليّةُ .

٧ ــ تصحيحُ العقائدِ وتقويةُ الصلةِ باللهِ سبحانه وتعالى ، وتبيينُ الأحكامِ التي تحلّ مشاكلَ الناسِ . كما بُيِّنَتْ من قبلُ عندما كانَ الناسُ يعبدونَ آلهةً متعدّدةً ، ويئدونَ بناتِهم ، ويقتلونَ القريبَ بجريرةِ قريبِه الخ ... وهناكَ الآنَ مشاكلُ اقتصاديّةٌ ، وفوضى جنسيّة .. الخ .

٨ ــ الأحكامُ والأفكارُ الشرعيّة الظنيّةُ صوابٌ تحتملُ الخطأ .

٩ ــ أن يكونَ حَمْلُ الدعوةِ من أجلِ رضوانِ الله سبحانهُ وتعالى وإقامةِ حدودهِ وصونِ حُرُماتهِ .

١٠ ــ التقيّد بالطريقةِ التي جاء بها رسولُ الله محمد (ص) ، والطريقةُ بقسميها السياسيّ والفكريّ التي يجبُ أن نسلكها الآن هي نفسُها التي سُلكَتْ منذُ أربعةَ عشر قرناً . والدليلُ على ذلك قوله تعالى على لسان رسوله «قُلْ هذهِ سبيلي أدعُو إلى اللهِ على بصيرةٍ أنا ومنِ اتّبعَني» والسّبيلُ هيَ الطريقُ والواقعُ السياسيّ أن حالَ المسلمينَ اليومَ من حيثُ وجودُ روسيا والصين في الشرق والمعسكر الغربيّ في الغرب ، هو نفس الحالِ الذي كان في زمنِ الرسول من حيثُ كسرى في الشرقِ ، وقيصرُ في الغرب ، فكما صنعَ الرسولُ في إقامةِ نواةٍ إسلاميّةٍ في الجزيرةِ العربيّةِ ، وبدأ يستفيدُ من الموقفِ الدوليّ من حيثُ توازُنُ القوى بين فارس والرومِ والعداوةُ القائمةُ بينهما بالنسبةِ إلى المُعتَقَدِ والمصلحةِ حتى استطاعَ في بضعِ سنينَ أن يُوحّدَ الجزيرة العربيّةَ بأجمعها تحت راية الإسلام ويكوّنَ قوّةً ثالثةً استطاعتْ فيما بعدُ أن تأخذَ زمامَ المبادرةِ من كلتا الدولتين ، كذلكَ نستطيعُ نحنُ اليومَ أن نصنعَ ، فنشحذ الهممَ ونقوي الإيمانَ ونشدّ العزيمةَ ونسير على الطريقِ السياسيّ الذي سلَكَهُ الرسولُ (ص) لجمعِ المسلمينَ تحتَ رايةٍ واحدةٍ

مستفيدينَ من الموقفِ الدوليّ ، أي من توازنِ القوى بالنسبة للعداوةِ القائمة بينَ المعسكَرِ الغربيّ ، والمعسكر الشرقيّ من حيثُ النظرةُ إلى المبدإ والمصلحة .

لكنّ السؤالَ الذي يطرحُ نفسَهُ الآن : كيفَ نستطيعُ أن نسلكَ الطريقَ التي سلَكَهَا الرسولُ ، معَ وجودِ هذهِ المقاومةِ الشديدةِ التي نراها ونحُسّها الآنَ ، ولا سيّما بعض أبناء الأمّةِ الإسلاميّةِ التي تقاومُ هذهِ الفكرةَ عن جهلٍ بالإسلامِ ، وعن اعتقادٍ بعدمِ صلاحيتّه في العصر الحاضر .

والجوابُ على ذلك أنّ اللهَ سبحانهُ وتعالى أمرَ رسولهُ بقولهِ : «قُلْ هذه سبيلي أدعو إلى اللهِ على بصيرةٍ أنا ومنِ اتّبَعَني » .

والرسولُ منَ الناحيةِ الفكريّةِ تحرّكَ في ثلاثِ مراحلَ :

المرحلة الأولى : بدأ يُدَرّسُ الإسلامَ جماعياً وقد دعا قريشاً إلى وليمةٍ في بيتهِ وبدأ يشرحُ لهم الدعوةَ ويبشرهم بجنةٍ عرضها السمواتُ والأرض أعدّتْ للمتّقينَ ، وينذرهم بنارٍ إذا قيلَ لها : «هلِ امتلأتِ ؟ فتقولُ : هلْ من مزيد ؟ » وفردياً مثلما دعا علياً وخديجةَ وأبا بكرٍ وسواهم ، حتى توفّرَ لديهِ شخصيّاتٌ إسلاميّةٌ متميّزَةٌ عن بقيّةِ أقرانها من حيثُ السلوكُ والفهم .

وفي المرحلة الثانية : خرجَ بهذه الكتلة ، وضربَ بها المجتمعَ القديمِ ، وبدأ يتعرّضُ لعلاقاتِ الناسِ ويعيبُ آلهةَ قريشٍ ، ويُندّدُ بعقائدهمْ ويزيّفُ أفكارَهمْ ويطعَنُ بسلوكهم . والآياتُ التي تدلّ على ذلكَ كثيرةٌ ، منها قولهُ تعالى على لسانِ رسولهِ : «وإنّكم وما تعبدون منْ دونِ اللهِ حَصَبُ جهنّمَ » وقولهُ : «وَيْلٌ للمطففينَ الذينَ إذا اكتالوا على الناسِ يستوفونَ ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون». وهذا التحدّي يجرّ النقمةَ على كلّ مَن يقومُ به لأنّ الذي يألَفُ شيئاً ويتعوّدهُ لا يستطيعُ

التخليَ عنهُ بعدما أصبحَ كيانهُ قائماً عليه ، فيثورُ على كلِّ مَن أرادَ تغييرَه أو تبديلَهُ . وهكذا نَقَمَتْ قريشٌ ومَن حالفَها ، وبدأت تكيدُ لرسولِ اللهِ (ص) بكلِّ ما أُوتيَت من قوّةٍ . وبدأ دور التفاعل ليبدأ الكفاح بين فكر وفكر .

واليكم بعض الأمثلة التي حصلَت في تلك الفترةِ معَ الرسولِ الكــريم : مشى ابن خلَفٍ وهو واضعٌ عَظْمَةً في كفّه ، ففتّها أمام رسولِ اللهِ وهو جالسٌ بينَ جماعةٍ يدعوهم إلى الإسلامِ ، ونَفَخَها في وجههِ وقالَ لهُ : يا محمد ! أيبعثُ اللهُ هذا بعد ما أرم ؟ فأجابهُ الرسولُ بكــل ثبات وصبرٍ وثقه ويقينٍ : « نعم ! ثمّ يَبْعَثُكَ اللهُ وإيّاهُ ويُدخِلُكَ اللهُ النّــارَ » ونظراً لشدّةِ الموقفِ ورهبتِهِ نزلَ الوحيُ على رسولِ الله فقال : « أوَ لم يرَ الإنسانُ أنّا خلقنّاهُ من نطفةٍ فإذا هوَ خصيمٌ مُبينٌ وضرَبَ لنــا مثلاً ونسيَ خلْقهُ ، قالَ مَنْ يحيي العظامَ وهيَ رميمٌ قُلْ يحييها الذي أنشأها أوّلَ مرّةٍ وهو بكلِّ خلْقٍ عليم». وسرعانَ ما ضربَ الحقَ الباطلَ ، ودَمَغَهُ ، وسرعانَ ما بدّدَ النورُ الظلامَ ومزّقهُ ، وأصبحتِ الأفكــارُ الإسلاميّةُ في المدينةِ المنوّرةِ هي السائدةَ بعدَ ذهاب مصعبِ بن عميرٍ إلى المدينــةِ ورجوعهِ إلى مكّةَ ، وقوله لرسولِ الله : لقــد أصبحَتِ المدينةُ إسلاماً يا رسولَ اللهِ ، وفي الاثناء كانت بيعَةُ العقبَةِ الثانيةِ ، وبايَعَ الأنصارُ رسولَ اللهِ على حربِ الأسودِ والأبيضِ منَ الناسِ . ومما قالوا له : بايعنــاك على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنــا ومكرهنا وأن نقول الحق أينما كان لا نخاف في الله لومة لائم . وهناكَ قالَ العبّاسُ بنُ عبادةَ بنُ فضلَةَ الأنصاريّ لرسولِ الله : «والــذي بعَثَكَ بالحقّ إن شئتَ لَنَميلَنَ غداً على أهلِ منى بأسيافنا » ، فقــال رسولُ اللهِ : «لمْ نُؤمَرْ بذلكَ بعدُ» . فمِن قولِ العبّاسِ بنِ عبَــادةَ

الأنصاريّ ومن قول رسول الله (ص) ، نستطيعُ أن نحكُمَ على أنّ الرسولَ (ص) كان يسيرُ على طريقةٍ معينةٍ للوصولِ إلى الحكمِ ولا يجوزُ له مخالفتُها .

وفي المرحلةِ الثانيةِ : أمرَ الرّسولُ (ص) بالهجرةِ إلى المدينةِ بعدما اطمأن إلى قواه الماديّة ، وأقام هناكَ نواةَ دولةِ الإسلام .

بهذه الأفكارِ المحدّدةِ عن الثقافةِ والثقافةِ الإسلاميّةِ وبهذه النظرةِ من زاويةٍ خاصّةٍ إلى العلاقاتِ القائمةِ في العالم الإسلاميّ ، والعالمِ الديمقراطيّ الرأسماليّ ، والعالمِ الاشتراكيِّ الشيوعيِّ ، نرى أنه لا يوجدُ أثرٌ لهذه الثّقافةِ الاسلاميةِ في المجالِ العمليّ للحياة ؛ ولذا قدمت هذه الدراسة عن الثقافةِ الاسلامية حتى يتمكّنَ المسلمُ وغيرُ المسلمِ من تمييزِ وإختيار الفكرةِ الأساسيّةِ التي يُقيم عليها ثقافتَهُ ، والكيفيةِ التي يبني عليها ميولَهُ ، وبالتالي يصبحُ لدى الأمّةِ في مجموعها أفكارٌ محدّدةٌ ، ومفاهيمُ معينةٌ ، وأخيراً تتحسّس بالنهضةِ وتسعى إليها حتى تبلغَها ، بإذن اللهِ تعالى .

إنتهى والحمدُ لله .

• • •

الفهرس

صفحة

صفحة	
١٦٦	أنا أفصح العرب بيد أني من قريش
١٦٨	الإعراب
١٦٩	التصريف
١٧٠	المتوارد والمترادف
١٧١	الحقيقة والمجاز
١٧٧	الاشتقاق
١٧٨	التعريب
١٧٨	الكناية
١٨٠	الفرق بين الكناية والمجاز
١٨١	الايجاز والاطناب والمساواة
١٨٣	الجملة الخبرية والانشائية
١٨٤	المعنى المشترك
١٨٥	المحسنات المعنوية التورية
١٨٦	الطباق
١٨٧	المقابلة
١٨٧	الاسلوب الحكيم
	المحسنات اللفظية
١٨٩	الجناس
١٩٠	السجع
١٩٠	تعريف البلاغة
١٩١	الاسلوب
١٩٢	الاسلوب الفكري

صفحة	
١٩٣	الاسلوب الادبي
١٩٤	المركب
١٩٥	المفرد
١٩٥	الحرف وأصنافه
٢٠٢	أقسام الكتاب والسنة
٢٠٢	الأوامر والنواهي
٢٠٤	النهي
٢٠٤	العام والخاص
٢٠٥	امثلة على العموم والخصوص
٢٠٦	تخصيص العموم
٢٠٨	المطلق والمقيد
٢٠٩	المجمل والبيان والمبين
٢١١	النسخ والناسخ والمنسوخ
٢١٣	الفرق بين الناسخ والمنسوخ والبداء
٢١٤	الفرق بين الناسخ والمنسوخ والتخصيص
٢١٥	المنطق والمفهوم
٢١٦	المفهوم
٢١٩	الضرر الظاهر
٢١٩	أفعال النبي (ص) في معنى التأسيسي والمتابعة والموافقة والمخالفة

• • •

انتهى طبع هذا الكتاب على مطابع

دار الكتـــاب اللبناني